

《論 文》

多文化主義再考

—— 文化と平等をめぐる論争 ——

古 田 雅 雄

目次

はじめに

1. 「多文化主義の状況」
2. 文化をめぐる議論
3. 平等をめぐる議論
4. バリィの多文化主義批判の骨子
5. 「多文化主義と平等な措置」に関する論争
6. 「機会の平等」か「結果の平等」かに関する論争
7. 「集団の権利」に関する論争
8. 「多文化主義、普遍主義、そして平等主義」に関する論争

むすび：自由主義と多文化主義との関係の再検討

はじめに

「多文化主義（multiculturalism）」をめぐる論争を取りあげる理由は、例えば移民、難民、外国人労働者という近年の多文化現象が焦眉の問題となっているからである。最近の事情よりも以前の1960年代から多文化社会＝エスニシティの再生が叫ばれ始めたことがある。もちろん、多文化社会状況は歴史をさかのぼることも可能であろう[矢田、1979]。もっ

とも、多文化共生社会の本格的な研究はまだ四半世紀しか経ていない [Kymlicka, 1989; Young, 1990]、と言われる。そこで交わされる議論は実際の政治的な争点と重なる。それには、エスニック集団の代表性と権利、移民の保障と地位、マイノリティ (minority) の承認などが含まれる。現実の多文化共生 (?) 社会は、差異 (diversity) の現象と集団の相違 (difference) が、たとえ政策や公式イデオロギーとして承認された多文化主義理論には及ばないとしても、現代国家が直面する多文化主義をめぐる問題 (problems of multiculturalism) であると述べても差し支えない。ある国家内においてマイノリティがマジョリティとは異なるアイデンティティと実践をそれぞれ共有する人々の集団が対立する事情がある [Parekh, 2006: 336]。私たちは、どのように「(市民的一元性という) 統合の中の (文化的な) 多様性」が可能かを論じる必要がある。

近年、移民に対するホスト国の受け入れの考え方が変化している。その受け入れそのものが問題視され、そのコストは当該国民の不満を募らせている。第二次世界大戦後、移民は当初、労働力として歓迎されたが、現在ではホスト国に移民の受け入れが容認されなくなってきた。現在の世代にとって、移民、難民、外国人労働者の先進国への流入によって人種差別主義 (racism) は「自由」民主主義社会では大きな社会問題となっている [M・ギッタ「ドイツを分断する難民の大波」『ニューズウィーク日本版』2016.2.23]。差別は新参者の移民文化をホスト国の国民文化とは異質な性格という違和感だけでなく、脅威と見なされる [A・モラビ「移民との共生に問われる覚悟」『ニューズウィーク日本版』2015.3.10]。この現象はイギリスとフランスのような先進国家において、もっとも、先住民が存在するにもかかわらず、ヨーロッパ人が「発見した」カナダやオーストラリアのような「移民国家」や「多エスニック国家」である社会でも同じ多文化問題を抱える。

1989 年ベルリンの壁の崩壊とともに東ヨーロッパ諸国のソ連型共产

主義の倒壊と旧ソ連の内部崩壊と同時に、文化的差異の問題が頻繁に発生し、時折、暴力事件となる。エスニシティやマイノリティの問題は旧東側諸国でも多発する。例えばバルト三国のような地域では、旧ソ連の占領やその後の強制移住は民族問題を残す原因となったのである [Kymlicka and Opalski, 2001]。

多文化主義は多文化社会をいかに調和・統合・共生して機能すべきという意味では、統一した理論を用意していない [cf. Kelly, 2002a]。それゆえ、現代政治学において、論争的テーマの1つになっている [Crouder, 2013]。多文化主義者の間では、どのくらい自分たちが積極的に文化的多様性とその共存・共生、言い換えれば、「文化と平等」をいかに納得できる状態にまでに認めるべきか、市民として結束を発揮できるかでは一致点がない。このことは多文化共生社会にともなう課題でもある。

多文化主義には多様性と平等の間の適切さはあるのだろうか。まず、古典的自由主義から多文化主義への批判がある。「文化と平等」という観点から、B・パリイは自由主義と多文化主義の論争のきっかけを作った [Barry, 2001; Kelly, 2002a]。それぞれの立場を本論で紹介することで多文化共生社会の議論を深めたい。

1. 「多文化主義の状況」

ネイション、エスニシティ、宗教、言語、人種などの文化的要因が、近年では、例えば移民などから、1国内に多文化が混在する意味において、社会を「多文化主義の状況 (circumstance of multiculturalism)」と呼ぶなければならない [Kelly, 2002a]。現在、各国政府はその内在するエスニック集団の性格から生じる相違をめぐる諸問題の対応に追われている。この現象に多文化主義理論は問題点を次のように指摘する。集団政治や多文化主義政治の分野では、これらの問題に積極的に取り組も

うとする研究・理論は、「多文化主義の状況」に規定される社会内のマイノリティが直面する差別や不利益の状況に呼応する。これらは人種差別や暴力事件を引き起こすことがある。それらはすべての人間に関わる不正義を噴出させる諸問題である。「多文化主義の状況」を理論的にどう捉えるべきかで一致していないのが現状である。その理由は、多文化主義者とその批判者が相互の無理解も手伝って論争されるためである。

移民に反対する政治的保守主義者が論じる「ナショナリスト」の主張がある。例えば、1960年代後半のイギリスにおけるE・パウエルから1990年代のオーストラリアにおけるP・ハンソン、2016年アメリカ大統領選共和党候補者のD・トランプ、2016年5月オーストリアでの大統領第1回投票で第1位になった自由党候補者までの反移民運動は右翼急進主義を結集させる運動である（結局、少差で敗北）。有色移民がもたらす「退廃」的様相から「白人系」国民文化を擁護しようとする。元々のネイションと新参のエスニック・マイノリティとが協力することで、楽観的に人種差別や文化的差別を解消できると考えられた。あらゆる人間の平等を主張し、人種や信条にもとづく差別を拒否するために、同化政策での集団的差異の承認を否定した。しかし結果的に、自己の信条と実践を集団に認めなかったことは、マイノリティには不平等な措置となるのである。左翼陣営は文化的な普遍性を力説することで、かえって自らの理論によって自縄自縛状態に陥った。

伝統的な実践や階統制に適應するか否か決断するときには、自らの言語、アイデンティティ、権威、文化を固守したい。その点では、保守主義者と極右陣営は「国民＝文化」が可能だと考える。では、集団差別や人種偏見を回避できる措置が多文化的政策を採用する際にあるのか。そうでないなら、マイノリティは階統制、伝統、機会の拒否を主張する保守主義への犠牲者になるのだろうか〔Okin,1999〕。この結果次第では、「多文化主義」概念が理解されないことが証明される（例：デンマーク

の「ミートボール論争」)。そのため2つの条件が必要である。そのひとつは「内容の条件」であり、もうひとつは「名誉の象徴 (badge of honour) の条件」である。当然、その2条件は文化と平等に関わる。

ところで、多文化主義は何を意味するのであろうか。もし私たちが現在の社会にある「多文化主義の状況」を否定するなら別だが、公的領域において複数の文化をもつ社会が存在する事実を容認するだけでは済まされそうにない。これらの文化ごとの主張は当然の結果として対立し、ひとつの文化の保持者は他文化のそれに従属するかもしれない。多文化状況は、その点に関して、それが既定事実だと認められるのであろうか。結局、集団間の相違を解決する対応は強制的な同一化 (uniformity) だけになる。これは国家建設過程で採用された中央集権的な政策である。単一の国語 (national language) がローカルな言語と方言を犠牲にして実行されてきた [古田、2008]。それに反して、多文化主義は、「多文化主義の状況」をある環境に順応させる政治理論やイデオロギーに挑戦することである。

ある人々は、「多文化主義の状況」が文化的差別や人種差別という集団間の相違と対立を処理できる正義や権利の平等主義や自由主義の原則を求める、と解釈する。他の人々は、「多文化主義の状況」がもたらす差異を問題にすることは不適切だ、と考える。こういった新状況に対処するには、カテゴリーと価値を転換させる必要があり、「多文化主義の状況」という現実に応じた理論やイデオロギーを構築しなければならない。その意味では、多文化主義は新しいイデオロギーまたは政治理論である。多文化主義と反多文化主義の両陣営内でも、特定の公共政策が集団の承認、統合、適応をどう位置づけるかの論争が続行する。W・キムリッカは、マイノリティの擁護論が現代社会に浸透したと述べたことがある [Kymlicka, 2001a:33] が、「マイノリティの権利」が時代を席卷したかどうかははなはだ疑問である。実際にバリエが多文化主義の「行き

詰まり (dead end)」を指摘したが、その考察を必要とする。仮にそうなら、どのようにバリエーが指摘した点を克服できるか。その際、バリエーの指摘する2要素(文化と平等)を考察しておかなければならない

国家建設に際して周辺化されたエスニック・マイノリティ、国民の多数を占めるネイション＝マジョリティ、移民・難民・外国人労働者のそれぞれのコミュニティからの要求は様々である。そこには文化と平等をどのように承認するか否かの見解を確認する必要がある。文化と平等のもつ意義は多文化主義理論内でもちがいがあがる。文化ごとの異質な要素を特徴づけ、そして理論的な展望を検証するために文化と平等と、それぞれの役割をどう議論すべきか。

2. 文化をめぐる議論

文化が多文化主義において中心的役割を果たすことははっきりしている。しかし、その正確な役割は何であるか、私たちが「文化」によって意味するのは何かについては検討の余地がある。また、多文化主義の見解には、文化とその役割の重要性についての、そしてなぜそれを問題視するのかについての同意があるわけではない。

文化は、多文化主義には構成要素が重なり合うために、中核的概念でもある。多文化主義者の議論において、文化が果たす2つの役割は区別されなければならない。第1は、「自己」の性格やエスニックなテーマの点で、コミュニタリアンが使用する見解に類似する観点である。第2はコミュニタリアン的でない役割である。それは、自由主義的価値の基礎・文脈を導き出す政治的自治のような自由主義が採用する見解である。コミュニタリアンの中にも文化の役割をこの観点で解釈する場合もある[古田、2016]。

最初に方法論的役割を考える。J・ロールズなどによる自由主義理論や社会契約論への批判は、その「原子論」的、「非社会」的な性格に論

点を集中させる [Sandel, 1982, 邦訳, 2006 年]。ロールズは「無知のヴェール」の背後にあるテーマの選択を提示する。それはロールズの述べる正義の原則を正当化する方法として、アイデンティティの決定的な部分の知識の主体を否定する [Rawls, 1971, 邦訳, 2010]。この自己概念は個人化（あるいは原子化）した人間像を前提とする。M・サンデル [Sandel, 1982、邦訳 2009]、Ch・テイラー [Talyor, 1989, 邦訳, 2010]、A・マッキンタイア [MacIntyre, 1981, 邦訳, 1993] のようなコミュニタリアンは、個人が「無知のヴェール」に象徴される「原子論」を基礎に立脚する「個人主義の概念」を批判する。彼らは、パーソナリティが他者との相互作用を繰り返し、その目的やルールを選ぶ能力を減退させたりはせず、個人が家族、社会、歴史、文化によって形成され、それらに依存することではじめて個人という存在に切り離させる、と論証する。人間は社会関係という人為的な構築物に影響される、と同時に寄与もできる。だから、反社会契約論者は、自然状態において個人化 (individuatization) の思想を否定してきた。それゆえに、コミュニタリアンは個人とそのパーソナリティがコミュニティという社会構造の所産である、と論じる。人間は「自然状態」では個人化されることはなく、社会的文脈において人格を身につける。コミュニタリアンは個人主義に対抗し、コミュニティが個人に優越する根拠を重視する。これを「社会的命題 (social thesis)」とする。方法論的な要点は、個人か集団かのいずれが優先するかについての社会理論で繰り返されてきた論争になってしまう。コミュニタリアンは集団を超越したコミュニティ概念を根拠とする。それは「現実に存在した」社会主義 (really existing socialism) のもつ集団主義が引き起こした不幸な惨事を想起させるので、(1989 年以降) 集団主義という用語は不信感を募らせる一因となっている。

第2のコミュニタリアン的でないものについて、キムリッカは多文化

主義とコミュニタリアニズムとの結びつきが弱まってきた、と述べている [Kymlicka,2001b:338]。もっとも、コミュニタリアニズムは社会理論において多文化が存在する事例を引用すれば、その場合、文化の持つ意義が理解できる。その観点について、I・M・ヤング [Young,1995; 1996] と B・パレーク [Parekh,2006] の多文化主義理論の中の文化概念を取り上げて考えることができる。

ヤングは、社会集団がそのメンバーのアイデンティティに関わる文脈を論じる。社会集団は、社会においてどう取り扱われるかによって、それがもつ特徴は個人に影響する。人種やエスニシティに基づいた社会集団には「本質」的なアイデンティティの相違があることに注目する。個人のアイデンティティが社会構造の所産であり、その社会構造が複雑で重複する文脈で生じる多元的社会を構成する。人間はひとつの同質的な社会集団だけではなく、複数の集団に加入する存在である。いずれの集団も、「自治」という形式的観点では、ある集団が他集団より上位にあるわけではない。個人が文化を所持することは社会集団をそれぞれに区別するものの一部を投影する。どのような文化であれ、文化がアイデンティティを形成することは重要である。ヤングは、個人を超える「社会的な存在 (the social)」の優越性がある、と述べる。ただ、ヤングははっきり認識できる文化を所持する社会集団を論じるが、個人のアイデンティティを構成する文脈において、その思考形成に起因する形態と内容については不明確なままである。

パレークは文化概念をヤングのそれよりずっと限定的に使用する [Parekh,2006]。ヤングの文化概念には「ゲイ」文化のようなものまでも含むが、それに対してパレークはコミュニティに結びつく規範的権威をもつ「生活様式」の条件に限定する。彼は限定的に選別した実践や生活様式を文化から切り離している。ヤングもパレークも個別に位置づける共通性 (commonality) はコミュニタリアンの「社会命題」を表わす、

つまり個人のアイデンティティは集団メンバーシップを通じて形成されること、文化集団がもっとも重要とすることでは二人は一致する。パレークの文化集団を積極的に肯定する捉え方は重要である。文化は個人のアイデンティティを形成するつながり (association) を提供するからである。しかし、そのつながりは他の集団には別の構造や制度の表現 (manifestation) を用意する。「文化」はアイデンティティ形成には欠かせない。もちろん、個人はその文化を拒絶するかもしれないが、ただし簡単には無視したり否定したりできない。だから、ある文化の伝達役である個人を非難したり攻撃したり拒絶・否定するのはこのためである。パレークは、イスラム世界を理解することに自由主義が失敗した事例を取り上げ分析する。彼は、S・ラシュデの『悪魔の詩』を例にして、同書の出版が「害」を及ぼした理由を解されない、と述べる。その理由は、同書がイスラム教徒を無視し、個人を原子論化した思考でしか事象を解さない姿勢 (= 自由主義的思考) にあったからである。同様な説明はウォルツァーも行っている [Walzer, 1994、邦訳、1996: 85]

まず、文化の観点に関してである。ヤングとパレークは、「なぜ文化が問題なのか」を2つの観点から述べる。文化はアイデンティティを形成する文脈の一部をなし、当然、個人を文化と切り離すことができない。「仮にあなたが私の文化を攻撃するなら、私は現在の自分を否定することができず、結局、あなたは私 (と私の属する文化) を非難する」。文化がアイデンティティを形成する連結の役割を果たし、その点からも文化を多文化主義に応用することで、コミュニタリアンの「社会命題」を満足させていることになる。その点からも、二人は個人のアイデンティティに優先する集団メンバーシップを重視する。その結果、ロールズと彼の支持者の述べる任意に基づく個人主義 (voluntarist individualism) を認めない。キムリッカも文化の役割と重要性において「社会命題」を肯定する。キムリッカは「社会命題」が個人自治の優位のような自由主義

の政治的価値と矛盾しないし、その点では必ずしもコミュニタリアンの「社会命題」には積極的に肯定するわけではない [Kymlicka, 1989; 1995]。というよりも、キムリッカは「社会命題」と根拠ある自由な価値と一致する文化の重要性を評価する。したがって、集団主義は左翼 (collectivist left) の「専売特許」ではない。

以上の議論では、文化が多文化主義の考え方をめぐって果たす第2の観点となる役割へとつながる。多文化主義は、文化が個人の道徳観を形成するアイデンティティを準備する、と同時に文化から道徳の資源も提供する。それは自由主義が自治を主張する範囲にまで同意することになる。それは完全主義の自由主義者である J・ラズの見解にみる事が可能となる [Raz, 1986] のである。キムリッカとラズには、自治の概念は自由主義的価値であり、自由主義は自治の価値と役割を促進する。

自由主義者は、個人が自分の生活をより善くできる、言い換えれば「善き生活 (good life)」を採用できる、と考える。個人自らが生活を選択する際にはそのことを意識する。それには多様な解釈が成立するはずである。完全主義的な解釈によれば、道徳上の主体が自由で平等な地位の存在する条件において、「善き生活」の価値が理解される。個人が生活を善くするのは、究極的には人間の内心に根拠づけられる「何か」を必要とする。そして、そうであるなら、個人は他者や国家の強制や束縛から真の自由を謳歌する資格を有することになる。

自治の価値は「善き生活」の形態にみられる。それは「善き生活」の最低条件が「どんなものも考慮せずに存在できること」である。その際、完全主義者は是認の強制を宿命だとは認めず、合理的かつ非強制的な必須要件 (requirement) のみを承認する。もちろん、自治の承認だけでは、「善き生活」は満足されない。キムリッカはそれには文化が決定的役割を果たす、と論じる。自治権があり「価値ある生活」が構築される資源を供給するのが文化だからである。文化は自治を可能にする価値、信条、

責務などを供給するので、この意味では、文化は道德の資源でもある。自治は常に強い倫理に根拠づけられる。そして、それが文化によって提供される。「善き生活」には、選択肢があり、自律的に選択できるものでなければならない。

文化が、ある領域 (territory) や自治区 (homeland) において、言語や歴史を共有する「世代間のコミュニティ (intergenerational community)」の一面をもつとすれば、文化は自治的な生活に道德という文脈を提供する [Kymlicka,1995:18]。当然、文化は自治を承認する道德観を各人のパーソナリティに注入する。自治は文化と対立するのではなく、むしろ道德を「価値ある生活」に構成する役割を担わせるはずである。

キムリッカは、文化と「善き生活」の關係に類似する見解を認めるパレークよりも、より自由主義的な結論を出す。自由主義者はすべてを承認する必要はない。しかし、自由主義は人々に「善き生活」や「価値ある生活」をもたらす文化を尊重、推進する義務を担わせる。とりわけ、その生活が大量消費とグローバル化の同質化傾向という「脅威」にある場合では、それは不可欠な要因となる。文化が自由主義的な意味で個人の立場の保護を推進するなら、逆に仮にそれがなければ、価値ある自治は不在になりかねないので、自由主義的な多文化主義は平等という文化価値が機能する条件を不可欠にしている [Tully,1995]。だから、完全主義者の見解はいかに文化が「善き生活」を導く役割を果たすだけでなく、外部からの脅威から文化を保護するために集団の権利と要求を国家の義務とするのである。

もっとも、キムリッカは、文化が自治の承認を必要とする点において、その価値がもつ十分な根拠を証明しないかもしれない、と述べる。自治は世代間をつなぐ文化によって可能となる。すなわち、倫理的生活は構造化した道德をもつコミュニティと役割なしに理解されそうにない。た

とえ「社会命題」が文化に依拠するとしても、文化の重要性は、自由主義的な完全主義者と多文化主義者のいずれの立場のちがいを別にして、コミュニタリアンの「社会命題」を超えてしまうこととなる。

自由主義的な多文化主義者は、単にパーソナルなアイデンティティや自我 (self-hood) に関係するだけではなく、社会現象を分析する価値観と結びつくのである。だからこそ、文化の受容は「善き生活」や「価値ある生活」の根拠となるのである。

多文化主義理論はこれらのアプローチを重複させる。もっとも、様々な多文化主義理論を整理するには、もうひとつの概念、つまり平等に結びつく必然性を認識しておかなければならない。

3. 平等をめぐる議論

文化はひとつの多文化主義理論に統合できそうにもない。なぜなら、相対主義 (relativism)、特定主義 (particularism)、保守主義 (conservatism) といった様々な志向はその概念に結びつくからである。個人は自己の文化を特定の、そして決定的な主張と考えがちだが、他者の文化と自らの価値や道徳の関心と結びつけて考えそうにない。それは私の価値観があなたの文化の源泉から派生したわけではないという単純な事実から生じる。実際に、このことはマジョリティ側の「国民性」を守ろうとする人々から提示され、ひとつの重要な争点ともなる。では、ある文化は他のそれを認知するのかどうか。例えば、エスニック・マイノリティの移民への権利を否定し、同一化を強制するために、ホスト国の言語を強要する場合がある。この点だけでも、平等がどうあるべきかを議論する意義がある。

多文化主義者は平等を主張する際に文化を引用する。ある文化への尊重は他文化を認知する義務 (duty) をともなっている。そうでなければ、不平等が容認されてしまう。「多文化主義の状況」が現実と認めるならば、

多文化主義理論と実際の政治は平等という同一課題に取り組まなければならない。マイノリティの文化とひとつの国民文化の共存を論じるなら、それぞれを承認する責務は平等への意義を理解させるはずである。ただ、ここで文化と平等を論じる際に、平等は多文化主義の中で複雑な役割を果たすことを念頭におかなければならない。文化と平等の両概念を結びつける議論は区別して考えたほうがよい。

キムリッカのような自由主義的な多文化主義者は、道徳と政治を基礎として関心と尊重の平等思想を受け入れる。しかしこの洞察では議論をおおざっぱに判断したにすぎず、「何の平等 (equality of what)」という疑問には応えていない。

各人に利害と尊重の平等を保証するために、同等に分配されるべきこととは何であろうか。ロールズなどの自由主義者は「結果の平等 (equality of result)」には関心がない。彼らは、権利、福祉、資源のようなものに適用する分配基準が公平な機会への接近を形成する見解を承認するだけである。個々人が属する文化集団の代理機関が様々な手段を用いて自分たちの機会を有利に行使すると、結局、不平等な結果を生じることもある。しかし、これらの結果が、「自然による悪運 (つまり、運が悪かった)」の結末で不利益を被る人々のために十分な補償を行って、最終的に公平な分配になる結果、つまり「結果の平等」をもたらすのは平等主義者には関心の対象とならないであろうか。それは平等主義者がその対象に個人の自由のような判断を持ち込むか否かである。

平等主義には、ある文化に保護を特別に与える場合には多くの手段が存在する。第1に、個人は「共通の目的」と称して文化を構成する権利と機会を利用する。ところが、文化が自分たちの権利や資源を化体する人工的な構造物とはかぎらないが、人々はなぜか文化が尊重される権利、自由、機会を優先させたがる。文化が社会において大きな役割を果たすとはいえ、なぜ、私たちが文化を尊重し、自由主義社会での集団の権利

を行使したがるのかを述べれば十分である。キムリッカとC・クーカサスは、集団の権利が存在するかどうかで論争したことがある。クーカサス [Kukathas, 1992] は集団の権利を認めない。なぜなら、個人の権利のみが存在するからであろう。もっとも、結社の自由というより自由主義的な見解は文化と集団を防衛する議論の観点から展開される。

自由主義的な多文化主義者が使用する議論には、正義は所得と財、市民的・政治的権利と自尊心 (self-respect) のような一定の財 (goods) の分配によって達成されるということがある。これはロールズの正義論に関する議論を敷衍させる [Rawls, 1999、邦訳、2010：第5章 328-440]。

主要な財に関する分配の否定や不平等な措置は不正義を構造化することになる。なぜなら、各人の平等であるべき主張や道徳を実行する機会を否定するからである。仮にある人の自己のアイデンティティ (self-identity) を条件とするなら、「社会命題」が一般に支持されたとしても、それへの否定が人の保護や他者の立場を危うくするかぎり、私たちは軍隊や警察などの公権力をもって公的範囲において代表性を考えるしかない。ある社会が伝統衣装の着用を禁じるというルール、そして制服の変更が公的機能の侵害や危険を生じると論じられるなら、私たちはその禁止や変更が不平等な措置の結果だと判断できる。例えば、他の人々には課さないのにシーク教徒のコミュニティにだけにその文化を否定する負担を課す場合がそうである。

この場合、私たちは平等な機会の拡大や法による平等の保護に文化的差異を考慮した集団特有への例外と論じるかもしれない。単純に無視できない (時に親切な等閑視とされる) 事例は合理的根拠 (rationale) のない不平等な措置とみなされるなら、文化とその表現 (manifestation) が人間のアイデンティティにある「何か」に反することになる。例えば、シーク教徒はターバンがほかの被り物に代替できる帽子ではない。それ

は宗教的、文化的なアイデンティティの表現形態であり、したがって人間の自尊心という核心部分に触れる「何か」である。同様な議論は公共の場での言語の承認でも考えられる。個人の尊厳は平等に取り扱われるべきだが、その際には、差異を認める結果が生じるはずである。しかし再度確認すれば、文化的な承認は平等への関心と尊重の価値として、個人を尊重する、優先的な責務とみなされる。

多文化主義者は、「機会の平等」に関して、自由主義的な平等主義に満足するわけではない。例えば、ヤング [Young,1996;Young,2000] や N・フレイザー [Fraser,1997] のような急進的な多文化主義者は集団や文化を認知するがゆえ、自由主義的な分配規範を「偽りの中立性」とみなす。集団への特別措置は社会集団ごとにある権力差に適応される。もっとも、急進的な理論家は、機会が多文化を容認する際に不平等な権力関係が反映し、結局、自由主義の限界ゆえにその措置は失敗に帰するのではないかと危惧する。

ヤングは自由主義的な平等主義を批判する。急進的な平等主義者は、マイノリティが社会的な「不平等」に位置づけられる、と指摘する。その指摘は、形式的な「平等」の承認ではない。つまり、その本質は機会を構成する社会規範に組み込まれた「不平等性」である。ということは、その社会構造を検証しなければならない。言い換えれば、ヤングは他者の設定した平等と称する基盤 (footing) から権利や資源を得る機会が本当に平等であるかを疑問視する。その機会を構造化しているのは社会規範である。

例えば、女性差別を取りあげておこう。男性は上司である管理職の役割を事実上、提供されることで、女性にその職に就く機会を開放せずに職場内で女性を差別する。その差別は多年、職場の活力を削いだ。確かに現在では、男女平等は法の改善で保証される。しかし、この改善が女性の地位向上に効果があるとは必ずしも言えない。その根拠は社会

のもつ、ある種の「期待」あるいは「予測」を反映する。女性が自分の人生をどのように選択したいとしても、女性は家事や子供の世話をするのが当前と考えられ、したがって昇任のスタートラインに参加できない。多くの機会は事実上、平等でなく、その社会規範に基づいて社会が運営されるので、男女差別と同様に、ある社会集団は社会において不利益を被っているかもしれない。

別の例で述べれば、キリスト教徒に日曜日の労働を免除する安息日という制定法上の措置がある。したがって、そのこと自体がイスラム教徒やユダヤ人には不公平な措置となる。それが宗教色をもたないとしても、その単なる既定の「事実」は人々を一律に扱うとはいえず、すべて人々を本当に平等に扱っているわけではない。マジョリティ文化を当然視する「期待」（あるいは「予測」、つまりマジョリティによる当該の社会規範）が機能するはずである。それは一見、中立・公平にみえても、常に権力による不平等や、支配と従属の関係の社会規範が無自覚に機能する。その点からすれば、機会の有無が争点となっても、また単に機会への接近があるかどうかという形式的な議論では意味がない。これはヤングらには注視すべき事柄である。もちろん、平等な承認の否定がすべて差別とはかぎらない。アファーマティヴ・アクションのような場合があるためである。そこには別の判別しづらい事情が加わる。

以上の問題提起がどのように多文化政策に影響するかは、自由主義的な平等主義の場合には、一義的に述べられない。平等は権利や資源のような本質（stuff）が関わるので、その機会への接近を等しく分配されなければならない。急進的な平等主義は資源の分配にはほとんど関心を示さず、集団の代表性や集団間の均衡性（proportionality）を重視する。例えば、ヤングは、集団間の結果（output）においての不均衡を補填すべきである、と主張する [Young, 2000:145]。そのこと自体が特定集団への不平等・不利さを物語り、かつその証拠となる、と論じられる。

ただ、結果の差異が単に明白な差別とは言えず、様々な選択の結末だとする理由（または、言い訳）になりがちである。例えば、脅しや暴力のような露骨な差別や不公平・不平等があったかどうかではない。ヤングなどの急進主義者は、集団の均衡性の欠如とみなされるなら、社会集団間を同レベルにするために、集団に公平な資源を割振ることを主張する [Young, 2000:262]。つまり、分配の問題である。例えば、北アイルランドの警察でのカトリック教徒の割合、軍でのユダヤ人の割合、イギリスの大学での専門職での女性の割合などで、集団間の均衡の欠如した事例では、様々な目標とする政治的対応が必要とされる。不十分なことは権利や資源の、いわゆる平等な分配である。その平等な分配は文化的な不平等への解決への一步になるかもしれない。

ヤングは、急進的な平等主義がエスニシティとネイションのそれぞれの文化にある伝統的な階級制を支持しないが、真の平等を基礎にして集団の権利と免除を擁護する手段の提供をもって文化的差異を解消すべきである、と力説する。文化の保護は、キムリッカと同様、ヤングの社会集団の平等性にとまらぬ帰結である。

平等と多文化の結びつきは、「多文化主義の状況」に対応する方法や結果として、自由主義的な平等観を批判することになる。そのことは文化への尊重と平等を取り込むことになる。この考え方は、バリィの論じる文化と平等の差別化を図る姿勢とは反することになる [Kelly, 2002b]。

4. バリィの多文化主義批判の骨子

バリィは文化の価値を役割と平等への責任、そしてその両立性が可能かの検証を試みる [Barry, 2001]。彼は、結論をさきに述べておけば、文化と平等が両立しがたいとし、そしてキムリッカ、ヤング、トゥリイ、パレークなどが論じる多文化主義理論、それによる実践が「行き詰まり (dead end)」をみせている、と評価する。バリィは、平等主義的な自

由主義の観点から、文化的保護への責務と特定の集団特有の権利・免除と一致しないことを論じる⁽¹⁾。バリィは、多文化主義者が文化への先入観や思い入れが先行し、そのことが不正義を招いており、それによって議論を混乱させる、と述べる。文化の優越性とは、マイノリティ集団に対して支配や権力の立場にある人々の享受する権利や資源を意味し、翻って考えれば、それらを所持できない意味でマイノリティ集団が劣位にあることを証明することになる。したがって、バリィは、権利、機会、資源を拒否される側の人々を非難するわけではない。彼は、そういう点を認めつつも、文化と平等について本当に新しい政治理論を必要とするかどうか、あるいはそういう要請があって、自由主義は平等主義的な規範を採用できるかどうかの確認をするのである。

バリィは、文化への尊重とそれに付随する権利と平等への責務とが両立するとする多文化主義の前提と結論を批判する。彼の主眼は次の点にある。彼は、文化が平等や公平な措置を犠牲にしなければ、文化が機能しないことを主張する。バリィの自著『文化と平等』において3つの部分に分けて論述する [Barry, 2001]。

第1の部分は「多文化主義と平等な措置」を平等という視点から焦点をあてる。バリィは文化的アイデンティティのちがいを根拠にして実質的に平等を保証するための法の例外措置を検証する。ここで、彼は平等を実行する際の例外規定を批判する。個別の文化的実践が法の平等を適用する意義があるのか、または平等を実行する規制・優遇措置の妥当性が存在するのか。重要なのは、文化が公共的な論法 (reasoning) だけで、ある文化 (集団) に補足的な機能を付与させてよいのかという観点である。例えば、動物虐待を規制する際に公共の利益に関わるかどうかという議論である。つまり、全体を律するルールが理由が薄弱ならば、ある文化だからという根拠による例外は設けなくてよいことになる。その例外を認めると、私たちは儀式や礼拝式の一部として大麻を使用するラス

タファリアン⁽²⁾に大麻禁止の例外を認めなければならない。社会全体を健全にしておきたいなら、そのような例外は無意味である。他方、真の公共の利益が不在であるなら、大麻使用の有無の解決策は、神聖な儀式で使用する例外措置を許可するよりも、すべての人に大麻を解禁したほうがよいのである。バリイは、義務(imparative)の例外免除ではなく、自由化(liberalization)を通じてあらゆる集団にも適応すべきだ、と論じる。

第2の部分は「多文化主義と集団」に関して集団の権利に焦点を当てる。ここではバリイはキムリッカなどが推進する特定集団だけに権利の根拠、さらに自己規制の権限を付与する措置について論じる。バリイは特定集団への権利の付与がかえって個人の平等な取り扱いを否定することになる、と批判する。彼は、教育の自由の例として、アーミッシュの両親による公的教育を子供から免除を認めた判例に注目する。同様な事例として、就学期に子どもを学校で過ごさせる義務を「漂白民・ロマ」の両親に免除する権限を規定するイギリス教育法を取り上げる。これらの事例で彼が注目するのは、個人でなく集団を重要な伝達役にする点である。このことがいかに当該集団の保持する権利が同集団の個々のメンバーに不平等を強要するのかを指摘する。集団の権利は、法による対等な地位の承認と保護を求める個人を支援せず、特定の文化内での権力をもつ一部の人々の「善意の意思」に依存して、やっと個人の権利を享受させる結果に至ることになる。文化と平等の関係が別方向に逸れる事態が生じる。だから、個人は否応なしに「文化を取るか平等を求めるか」という選択をしなければならない。というのは、私たちは文化と平等を同時に手に入れられないからである。

第3の部分は「多文化主義、普遍主義、そして平等主義」という観点から、自由主義的な平等の普遍性に反する多文化主義の議論を検証する。特に、彼は文化の意義(significance)を述べる。そして、彼が何かあ

るごとに文化に依拠する過剰性 (redundancy) を批判する。さらに、彼は、文化を考察するにあたって現実には、「多文化主義の状況」を肯定すること自体が不正義や差別の解釈をいっそうわかりにくくさせている、と非難する。彼の関心事は、多文化主義を評価しない (negative one) と捉える。それは多文化主義者の首尾一貫性のなさを指摘することにもつながる。

では、バリィの多文化主義の批判をどう理解すればよいのであろうか。バリィは、すでに自著『正義論』[Barry, 1991] において、自由主義的な平等主義を概観して、その後自由主義的な正義の原則を展開する。その中において、バリィは二種類の正義の分析を提示する。ひとつは正義が自己利益の遂行上で制約できる人々に有利であること、もうひとつは公平さを正義と結びつけることである。その後の『文化と平等』では特別な機会をもって集団間を平等に扱うことを否定し、文化的な承認と個人の平等の間にある矛盾が内在することで緊張が生まれる、と指摘するのである。バリィは、多文化主義者が個人の倫理的な立場と集団の要求と調和できるか、と警告する。多文化主義は、信念と実践のセットとしての「文化」が個人の倫理的、政治的な要求よりも集団のそれらのほうを優先する。しかし、文化と平等が矛盾するので、多文化主義が、「多文化主義の状況」を示す多数の要求を調整する方法を用意して、はじめて実現可能な理論となる。ただ、彼はその批判の中で多文化主義の問題点の輪郭を描いたとしても、平等主義的な正義を理解する代替可能な概念を提案していない。だから、論争を生産的なものにするには、その点に関して、多文化主義者はバリィの指摘をどのように克服し理論化できるかどうかが多文化主義理論の課題となる。

多文化主義からすると、文化と平等が両立しないと捉えるバリィの論拠をどのように理解すればよいのか。その論点は文化と平等が対立するか否か、多文化社会の政治への新しいアプローチとして多文化主義が正

当な理論と認められるかどうか、である。言い換えれば、そのことはバリィの指摘にどう反論できるかである。次にバリィの自由主義を論拠とする3つの部分からなる多文化主義批判に対する多文化主義との論争で確認しておこう。

5. 「多文化主義と平等な措置」に関する論争

まず、第1の部分の平等な措置に関する論議である。S・フリーマンは、バリィの多文化主義の自由主義的な考え方に同意できる点もある、と述べる [Freeman, 2002a]。彼は自由主義的な平等の論理が多文化主義のそれに接近するはずだとも主張する。ただ、フリーマンは、バリィが批判の論点に問題があるとし、バリィの見解と対立する。

バリィは自由主義がすべての文化の融合が可能であると考えているわけでない。自由主義社会からすれば、文化的な差異は別の文化にも必要とされる結社の自由やその他の自由が承認されることを尊重する。自由主義からの拒絶の対象は、特定の文化集団の実践を矯正することではなく、文化の存続を保障することである。それに代えて、「文化的アイデンティティ」からの転向を個人に認めることが提案される。個人は特定の文化集団の拘束からの解放が可能である。その結果、市民社会は様々な文化集団を衰退（そして消滅）させることになるだろう。それは自由主義的な市民社会における同質化・一元性の効果が生まれるからである。多文化主義者は現代社会を個人主義と商業主義に吹き込まれた形状とみなす。この個人主義だけの大衆文化は自由主義の一部をなすのである。ヘーゲルは、市民社会の個人主義的、商業主義的な偏りを帯びたコミュニティに対して「国家」の統合力を提示した。しかし、自由主義には、そのような選択肢を提示できそうにない。政府の役割は（非政治的な）価値のコミュニティを矯正することではないが、正義を確立し、自由で平等な市民の共通善（common good）を推進することにある。このこ

とは異質な下位文化と集団間の社会統合のための基礎を提供する、それは自由主義的な政治文化であろう。しかし、仮にそれがなんであろうと、疑問は残る。そして、自由主義の対応は多くの人々には不満足を残すのである。バリィは、多文化主義者が自由主義的な政治・社会文化にみる問題に説明を求める、是認されない (illicit) 方法を批判する。バリィなど自由主義者が市民社会の経済・商業制度の解体効果に呼応する自由主義的手段に注目する。その効果は J・ラズが提示する [Raz,1994:170-191]。

S・メンダス [Mendus,2002]、D・ミラー [Miller,2002]、P・ケリィ [Kelly,2002b]、S・キャニィ [Cany,2002] らは、「機会の平等」に関するバリィの議論を検証する。メンダスはバリィのいう平等主義が選択した結果であり、したがって特別な措置に値しない不平等とはチャンスの結果次第であり、個人がその負担に耐えることを予測できるはずはないとする。つまり、個々の不平等ごとの論争を区別すべきことを指摘する。メンダスは、文化が不正義の源泉と異なる見解には納得できない、と反論する。ミラーは機会、責任、平等な措置を論じ、どのような特定文化に規定されようとも、機会に内在する平等に代替する概念を論じる。ケリーは、バリィが自著の「機会の平等 (equality of opportunity)」の概念に対して、ヤングの「結果の平等 (outcome equality)」と「集団の均衡性」で応酬する。キャニィはバリィのいう平等主義を認めつつ、バリィの第一の部分で拒否する多文化的な適応が「ルールの例外アプローチ (rule-exemption approach)」と一致できる、と論じる。

メンダスは「選択、チャンス、パーソナリティ」を論じる中で2点を指摘する。ひとつは、平等が選択とチャンスの区別を仮定することがはたして賢明なことであるかどうか、である。もうひとつは、平等が選択とチャンスを区別するなら、個人レベルでは、平等の目的は実現されそうにないのである。その理由は次の3つがある。

第1に、仮にある個人は運が悪く、その人間が通常の人々より冷遇され、そのため政治がその悪運を補償するなら、そうすると彼は選択とチャンスを提供される制度以前の公平さへの補償を必要とする。しかし、その意図は選択が不公平な条件でなされることであって、その結果にまで公平さを必要とするのかと別の疑問が浮上する。それは一見、補償という形で「結果」を平等にするが、個人の選択権を最初から置き去りにする疑問が生じる。

第2に、仮にバリィがそれに反論するなら、信条がチャンスか選択かのいずれであるかどうかの決定を否認することになる。代理人や代理機関がそれらを代行するのがよいかどうかになる。そうすると、彼に補償されるように、同じく彼女に補償するのに積極的にならなければならなくなる。

第3に、第2と関連することだが、バリィは自由主義的な解釈の特徴、つまり自己決定権を放棄することになると不満を述べる。そのことは個人の責任原則をゆるがせにしよう。

バリィは、ある意味では、平等主義者であり普遍主義者でもある。彼は、現代社会が、宗教や文化のかかわりを別にして、富の不平等の増加で効果を損なわれる、と信じる。バリィは、不平等がすべての人々にダメージを与える、とも考える。そして、バリィは、マイノリティ集団への特別な権利が実態とはるかに懸け離れて「いびつ」に誇張される、と信じる。文化的コミュニティのメンバーを閉鎖的にし、高等教育への道を剥奪し、資格を欠如させ、これらの集団メンバーすべては「中産階級的な所有観」を身につけず、その結果、貧困を運命づけられる。バリィはマイノリティ集団に特別な権利を与えることが逆効果となり、だから特別な配慮に反対するのである。もっとも、バリィは別のことも考える。彼は、私たちが拘束なく自由に何かを考え行い、自由に何かを承認する決定や信条をもつなら、それには責任をとる必要はない、と

信じる。私たちはある生活を選ぶ際にそのための代償も甘受しなければならない。

これらの2つの信条は一致する。不利さがチャンスの欠如とするなら、そうすると不利さへの再分配は、宗教と文化のマイノリティの特別な権利を除外してしまうことになる。ただし、その状況は必ずしもあてにならず、その妥当性 (plausibility) は、客観的には社会的に課された抑圧の除去を目的とする平等主義の形態と、主観的には個人的に経験する偶然 (luck) の結果に依存する平等主義との間にある多義性 (equivocation) 次第であろう。仮に私たちがひとつの方法で多義性を解決しようとするなら、そうすると平等主義者は多文化主義者になりうる可能性がある。なぜなら、仮に私たちが平等主義的政治から「運」だけの効果を減らすなら、そして「運」の代替物を宗教と文化とみなすと、そうすると私たちは平等主義的な多文化主義者になることができる。しかし、メンダスは安易にそのような楽観論に頼るべきでない、とも考える。

私たちが自分の生活を主観的にしか評価しないし、「人々がその選択に満足するときはいつでもその選択に責任がある」ということを意識しない。だから、自由主義者の平等の信条には少なからず疑問をもたざるをえないので、これらは社会には非常にコスト高になる。自由主義者が個人の責任条件を弱めると、自由主義ではなくなる。しかし、仮にその選択肢 (alternative) がその心情に責任あるというバリィの主張を徹底化するなら、純粋な平等主義的な社会への展望は乏しくなるどころか、それは空論となり、反対に多文化主義者はこの事実を鮮明にできるはずである。

平等主義が「運の平等主義 (luck egalitarianism)」まで擁護するかどうかも論じるのは、メンダスの意図ではないであろう。「運の平等主義」が誤りであるけれど、その擁護も議論の必要がない。むしろ、メンダスの意図は選択の責任ある人々だけを残すことになり、「運の平等主義」

がチャンス著しく減らすとはいえ、それこそが運命的な結果となって不平等を拡大することとなる。そうすると、私たちは抑圧解消に焦点を当てる平等主義に回帰しなければならない。

ミラーは、「機会の平等」に適切な平等原則を確認し、それが一律に適用可能な、限定的な法学的アプローチでは達成できない、と論評する。

ロールズが社会正義を2つの原則、すなわち「平等の自由」と「機会の原則」から理論化するが、それに対してミラーは「相違の原則 (difference principle)」として言い換えることができ、つまり「社会的に最小限度の保証」と「応分の報酬」で正義を考える [Miller, 2003: 90-91]。要するに、文化集団が現行法とその実行によって不利益を被る事例ごとに生じる政治過程を考えなければならない。集団の代表者との討論がないなら、元々、負担をかかえる集団が現状をどうみなすのかを述べることができない。さらに、どのように規範を修正すべきかも考えられそうにない。バリィは、集団の代表者が争点を把握し、メンバーの大部分も極端な立場には合意できないと仮定されるので、この種のアプローチには懐疑的である。ここには「落とし穴」の危険性がある。ミラーは、マイノリティ集団が自分たちの利益に不可欠となる争点に関する拒否権を集団に付与するヤングの提案には、バリィと同様に同意しない [Barry, 2001 : 301-305 ; Young, 1990 : ch.6]。しかし、ミラーは、民主主義的な熟慮を信頼し、そしてそこで討論された争点に公平な妥協点を見出すことを考える。特定集団メンバーに付与する誘因 (incentive) は信頼されなければならない。その点では、ミラーは、公平なチャンスをマイノリティ集団に与える見解を擁護する意味では、熟議民主主義を支持する [Miller, 2000 : ch.9]。

ミラーは、「機会の平等」が民主的手続きだけで定義づけられるべきでない、と主張する。それは、ある出来事において、民主的熟慮による決定が文化集団を平等に取り扱うことが可能であるのかという疑問が

残ったままだからである。しかし、民主的論争は多文化的文脈の原則にそって情報を共有できる。充実した（そして批判も含めた）討論は、民主主義が多文化の文脈でなされ、多数決に至る過程である。裁判所では、裁判に関わる特定文化が論争される。しかし、これはいかに合意への探求が集団に特定方法につなげるかであって、純粋な熟議には不十分な代替でしかない。法的アプローチは、平等な機会への関心がより充分な考察によって質的向上を必要とする事例において、形式的な平等措置の争点に焦点を当てる。バリィの考えは「市民的なナショナリティ」に基づく。それゆえ、彼はこの種の政治を崩壊させる政策を支援する多文化主義を批判する。

しかし、マイノリティ集団がバリィの関心ある論点、特に機会を制限した法や政策と関係し議論が公平に聴取される争点に関連するなら、「連帯の政治（politics of solidarity）」はうまく機能する。仮にマジョリティが教条的な自由主義を採用したとしても、たとえ、法やルールがある人々に他者より大きな負担や制約を課したとしても、すべての人々が統一した法やその他のルールのもとで生活するかぎり、正義は満足される、とバリィは考える。仮にこの種の自由主義が支配的な信念（creed）になるとしても、現行法があらゆる機会を制約し、そして個人の自由を放棄するという、稀な例外を除いて、マイノリティ集団が自らの主張を押し進めることはありえない。

対照的に、平等な機会を論じる自由主義は、ある社会で現実存続する文化的な信条との関わりを考慮しなければならない。Xを行う機会をもつことは、Xをすることを必ずしも意味しないが、過度のコストなしにXをすることができることを意味する。だから、「機会の平等」が獲得できるかどうかを確立するために、様々な文化集団メンバーが機会の組み合わせから同一の選択をする必要はないのだろうか。私たちはその組み合わせそのものがほぼ同等（equivalent）であり、そして特定の選

択肢 (option) を採用するのに附随したコストの考察を含めて示さなければならない。例えばターバンが宗教上の不可欠な衣装であるのか、それとも単にファッション・アイテムであるのかを理解するために、文化内部を考察しなければならない。私たちはターバン着用を禁止するルールがシーク教徒に配慮や不便さを甘受させられるかどうかを説明できる。もちろん、私たちは、文字通りの意味では、文化内部に立ち入ることとはできそうにない。だから、自由主義は、集団が特定の資格と禁止の意義を説明でき、同時にどの程度、資格と制約を変更できるかも説明できなければならない。そのための政治的対話の余地を残しておかなければならない。その対話は双方向 (two-way) において実施でき、善き信頼関係で問題を処理する。もちろん、文化が相互の立場において同等と論じられにくいので、「機会の平等」が多文化社会にはまさに要するものである。

6. 「機会の平等」か「結果の平等」かの論争

ここでは、平等という観点をバリィとヤングの議論から考えておきたい。バリィとヤングは、立場を異にしつつも、2つの異なる論点に取り組んでいる。バリィは多文化主義が「機会の平等」を複雑にすることを実証するが、ヤングは「機会の平等」が抑圧と不利さの構造的源泉である、と主張する。しかし、バリィとヤングのいずれかが正しい、または誤っているかを論じることは有益ではない。確かに、ヤングは、一方で過度に自己の見解を力説し、他方でバリィのヤングへの批判には不十分な点がある。ヤングはある集団アイデンティティと期待が他集団のそれらと区別する。これは中立的と認められない「結果の平等」の達成を目的とする。ヤングとバリィとの論争は、単純化すれば、「結果の平等」かあるいは「機会の平等」かのいずれかを選ぶかである。しかし、単純な選択はできそうにない。代って、平等主義理論は両アプローチを統合

することになる。バリエは、不均衡な集団には、貧者と富者との権力格差への防止策を設ける程度で、はっきり述べれば、配慮しないままである。さらに、バリエは、差別として不均衡な結果をその証拠とみなす [Barry,2001:93]。ヤングも同様に、集団が無力と抑圧の証拠として集団内の様々な結果とみなさないで、「機会の平等」への関与を完全に排除できない、と述べる [Young,1990:15-38]。「結果の平等」が個人間でなく集団を交差して適用される事実は、ヤングが様々な業績志向的な (achievement-orientated) 性向と能力を認識することを示す。その際、重要なのはヤングとバリエとが考える限度である。ヤングとバリエはともに無制限に論じわけではない。

ヤングが「機会の平等」の重要性を力説する、別の事情は、集団の均衡を維持させる強制力を怠る点にある。ヤングは、黒人、ゲイなどの特定集団が平等な結果を全体的に万遍なくもたらすための改善を実行すべきとまで論じない。ヤングがバリエと異なる点は、個人と、不平等を確認し調整するのに使用される方法 (method) との間の構造的な不平等を改善することにある。重要な、過小評価できない差異が依然として存在することを意識する。「結果の平等」と「機会の平等」の両方ともに拒絶しないことが、特に多文化共生社会や集団の相互承認には重要になる。このことはバリエやヤングの「結果の平等」と「機会の平等」を結びつける役割を果たすはずである。

マイノリティを保護する立場がある。すなわち、集団メンバーの選択と選好にかかわらず、すべての文化集団に下位国家の主権 (sub-state sovereignty) への付与なしに、集団の均衡性を維持したいからである。

G・A・コーエンやJ・ウルフが「機会の平等」と「結果の平等」の両方と結びつける平等主義的倫理や社会的道徳 (social morality) をもとにした平等を考察する [Cohen,1997;Wolf,1998]。平等主義的倫理は平等思想があらゆる社会関係に浸透するものである。それは権利や機会の

分配をカバーするだけでなく、厳格な平等や同等性 (sameness) だけでもなく、結果が公正であることも意味するものでもない。この平等主義の概念は自由主義者としてのJ・ミルのリバタリアン的な平等倫理とは対照的である [Mill,1965、邦訳、1971]。自由主義的な平等倫理は、個人主義の発達によって特徴づける価値の階統制において、そして人間の存立要件へのカギとして自由の優先を示唆する。ミルのリバタリアンの倫理では、本質的な価値より分配原則の重要な役割にもかかわらず、平等は二次的になっている。パリーの主張は、ミルのそれとの類似性がある平等倫理である。

ミルとパリーの「機会の平等」において、あるいはヤングの「結果の平等」に対して、私たちは、文明化し包摂的な社会において、社会的、道徳的な関係を強調する平等 (論) において、「機会の平等」と「結果の平等」の両視点を結びつけて考えなければならない。この点で、平等は、政治的な構造と制度の価値の両面を表すことから、そして単に個人の価値分配に適用する原則でもない。この見方は自由主義者と急進的な平等主義者には不満の原因となるであろう。そのような見解は、R・H・トーニーの平等社会論に見出すことができる [Tawney,1951、邦訳、1995]。

トーニーの見解によれば、不平等の関係は道徳的、政治的な関心の対象である。このタイプの平等観は重要な公共財 (social goods) に接近するチャンスが等しいことでなく、社会の性格やあり方をどう扱うかを重視するのである。それは「機会の平等」と「結果の平等」の両平等への関わりを意味する。言い換えれば、これは収入や資源の観点で社会における格差を示唆する。平等主義者の関心は社会的効率性や自由のような他の価値にそって移り変わる。しかし、仮にある社会目標から生じる不平等があまりに大きくなるなら、たとえ自由の実施から生じたとしても、社会はより貧しくなる。社会主義者のトーニーは、「旧体制 (ancien

régime)」との闘争、とりわけ法的特権に関する中で成立した「機会の平等」をブルジョア的信条と理解した。平等は、「機会の平等」が階級の間を占めることと関係するので、「権力」と「優位 (advantage)」の分配に挑戦する [Finn, Gramt, Johnson, 1982: 182-183]。

トニーのような平等主義者の関心は、地位が態度と予測・期待を反映する事情において、個人や集団内だけでなく集団間でも、所得格差と同様、関係性の予測・期待に関連することである。特に、地位はどのように他人に価値づけられるかによって決定される。地位と所得の差は関係するがそう単純ではない。社会集団が信条や実践の結果として描かれるなら、社会的地位の低下と同様、社会からの疎外にも苦しむはずである。

ここで指摘すべきは単に資源の不平等ではない。いくつかの集団が協働で維持してきた、社会的な実践とのつながりから離れても、いくつかの集団が集団として経済的に必ずしも苦境に陥らない場合もある。例えば、これはアーミッシュの場合がそうである。たとえ、集団が社会的、経済的に困窮状態に至ったとしても、バリエーが示唆するように、私たちは自分たちの信条・信念を社会に訴えかけなければならない。もっとも、例外事情を一般化して述べることに留意する必要がある。

ただ、より重要なのは社会がそのような集団をどう評価するかである。これにはバリエーとミルの両方が無関心である。ミルは、他人の生活の選択や手段を個人にそって存続する、と考える。バリエーは、自由主義的な平等が根本的な財 (goods) として差異の寛容や価値をとまなわない、と主張する。どんな政治哲学も人々にお互いを愛し、他人が自由な行動を承認することを強要できない。しかし、これらの当り前の感情や熱意が普及するならば、社会協力での公平なシステムとしてだけでなく、社会協力の包摂システムとしても、困窮状態を減らせるはずである。すなわち、個人が社会的な規範と関連して自らの信条や実践を犠牲にするこ

とで平等に取り扱われない立場となりうる。パリエイやミルの自由主義的な平等主義的アプローチは社会的包摂の論点には関心がない。というより問題にしない。つまり、「結果の平等」という観点よりも、「機会の平等」を重視するからである。

仮に集団が結社の自由な選択と活動に基づいて社会的な差別に抗するのなら、社会的包摂は極めて重要になる。その点は結社の自由な選択や活動が必ずしも結果を出せないことを意味するものではない。むしろ、結果が地位の差を生じさせ、不平等で集団を苦境に陥れるなら、その結果は重大な論議の対象となる。その論点はどのぐらいの差が生じたかだけでなく、なぜ格差という事態が生じるのかである。「機会の平等」と「結果の平等」の両方を融合させようとする根底には、集団の不平等の範囲に制限を掛ける手段として結果を考慮する認識を必要とする。皮肉にも、ヤングが主張する「結果の平等」は、現代の自由主義の「機会の平等」がどうあるべきかを考えることになる。これは、個人の権利や資格についての不満から、直接的な暴力や分裂を引き起こさせないことになる。

トニーの平等倫理は、地位の差が集団間の差別や支配を強める傾向があるという洞察である。不平等が特に個々の集団に大きく影響するとき、これらの集団が様々な形で社会的地位を付与される場合に存在する。たとえ、社会的規範とは切り離して考える宗教的な信条や生活様式の選択の結果であるとしても、地位の平等は重要である。仮にある集団の信条や実践が全体的な経済や社会的パフォーマンスにおいて重大な相違としてはっきりするなら、地位の不平等は社会の福祉レベルが高い場合にも生じる。そのようなシステム化された集団間の不平等は社会を解体させる誘因となり、この現象はいずれは社会的協調という包摂システムへの脅威となる。

パリエイの自由主義的な「機会の平等」とは対極にある「結果の平等」へのアプローチを採用すれば、何が起きるであろうか。つまり、ここで

パリのミル流の結果に無関心となる論議は、不平等な結果がどのような問題を引き起こすか、である。これを未然に防止するには、ヤングのような平等主義者が主張する「結果への保証」である。特に、集団が自らコストを完全に無視してもよいことではない。集団の組織的な不平等が生じるので、実際に不平等が生じるはずである。なぜなら、いくつかの集団メンバーが他に比べてある機会にありつけないからである。つまり、「機会の不平等」が生じる。同様に、集団の代表性は、すべての社会的な財や機会を律するための全体のルールとして、この「機会の平等」の本旨にそぐわなくなる。それに付随して、集団が自分たちの苦境に責任があるとされてもよいかどうかである。そのことを勘案すれば、支配集団が設けた制度や実践が他集団の機会を形成したり、使用できなかったりする。この視点は、平等の論点において、特に集団間の資源分配がうまく適応できるかどうかを意味する。自由主義的な平等は、市民が公正な「機会の平等」から生じる結果までの社会的な供給レベルの道筋をつけるであろうか。このことは、特に信条と実践を担う集団への例外的な補足を考慮しない。もちろん、それはその結果の差を最小限度にしなければならない。

しかし、すべての論点は資源分配だけとはかぎらない。ここでは理想的な平等を提起するので、その実現はシステム内だけ平等な結果にしか適応できないかもしれない。これは、教育のような共通制度内（つまり教育機会の提供）には認められるかもしれない。例えば、国家教育制度内への私立学校への編入と規制がそうである。その意図が教育を受ける人々への平等を保証するので、集団の活動への支援や制限を担保する必要がある。その視点は、集団を維持するためにも、そのメンバーに負担を課すことになる。集団の適応方法は原則的には一律である。ただ、その「機会の平等」では同じだが、「結果の平等」も認められなければならない。学校教育を受ける要件が保証されることである。より徹底的な

平等主義の倫理要素として「結果の平等」の採用は、集団に障害者や子供に課す範囲を免除、限定する。他の配慮はカリキュラム以上の自由裁量のレベルと余地とみなすが、共通教育システムへの編入は、社会にある、様々な集団の排除を最小限にする効果がある。

平等主義的倫理が要求しないのは、例えばある多文化主義理論によって唱えられた集団に代わる下位国家の主権思想である。仮に平等主義の関心が地位の平等と包摂にあるなら、下位国家の主権の承認は集団の利己主義を強め、その結果、社会を解体することになるし、トラブルの解決策にはなれるかどうかは不明である。多極共存民主主義 (consociational democracy) において、マイノリティに拒否権 (veto) を準備し、結果において、マジョリティに一定の制御装置を設けて、ある種の平等性で成功する場合もある。もちろん、失敗する場合もある [cf. Lijphart, 1995; Woff and Yakinthom, 2012]。

「結果の平等」は、社会的な要求の均衡には、「機会の平等」からの試みでは、ヤングのような急進的な平等が主張する内容を提供しそうにない。「結果の平等」と「機会の平等」の結合が、いくつかの集団に特別扱いの提供によって成立する平等に関心がある場合である。しかし、この場合の差異解消は片側の効果しかない。特別な保護を要する集団は、少なくとも消滅の危機に瀕するかもしれない。もっとも、私たちの関心は、危機にある文化的多様性 (cultural variety) を保護するだけではない。

だから、自己の目的を達成できない文化は衰退を免れないかもしれない。論点是对等に関係することであって、文化そのものに関係するものではない。しかし、人間は自由主義者が想定するよりも進歩した存在 (progressive being) でないかもしれない。当然、あるマイノリティの保護も大切になる。そうであるなら、平等主義者は、人々がどのような選択をしようとも、期待 (expectation) と願望 (aspiration) の可能性

に基づいて、人々の地位を保障する義務がある。

キャンニは、文化的正義の観点から2つの点に注目する[Caney,2002]。

第1に、文化概念の明確さが重要だとする点である。バリィも含めて多くの研究者が考察するように、「文化」という用語には、例えば言語のような慣習 (custom) や習性 (habit) など様々な要素を含む [Barry, 2001 : 252-228,270]。

第2に、文化が集団のもつ信条と価値を含むなら、文化自体は価値をもつとする理由が存在しない。

文化的正義の議論を考えるために、テイラーとキムリッカの見解を考えておこう。二人とも、人間が成長に関心があり、それがもっとも決定的である、と信じる [Kymlicka,1989:10-12;1990:12-17,202-203;1995:80-82]。第1の点では、二人とも満足の条件で人の幸福 (well-being) を解釈する主観主義を排除する。テイラーは、自著『自我の源泉』の第1部 (アイデンティティと善) において、善 (good) の概念が他よりも価値があると論じながら、主観主義を批判する [Taylor,1989、邦訳、2009:第1部]。キムリッカは、第2の点が満足や喜ばしい経験の条件で定義づけるなら、人間は充実した人生に関心がある、と論じる。キムリッカは自由 (や彼の用語では「社会的文化」を必要とすること) を強調するけれど、自由が人々を成長させる価値があると述べる。しかし、テイラーとキムリッカは、多文化的規準への条件付アプローチを採用し、善のある概念を含むものだけを保護すべきである、と考える。テイラーとキムリッカは、相応な資格を文化的正義への関与には要する、と結論づける⁽³⁾。

上記の議論には、多くのコメントが追加される。第1に、私たちは価値あるものか否かを運命づける実体として文化を判断すべきでないと認識する。第2に、マイノリティ文化が伝統的な西洋的視点で判断されるので、文化的排外主義に関与してはならない。それは西洋文化のみが価値があると仮定するからである。第3に、上記の理由は善の充実しない

条件では、抑圧は起きうることである。第4に、マイノリティ文化への反発は文化が価値を所有するというキムリッカやテイラーの考えが前提にある。文化が個人の成長を促進することは、真実でない経験があることで、マイノリティ文化に無条件の支援を拒否する⁽⁴⁾。

これは「ルール・プラス免除 (rule-plus exemption)」の事例である。というのは、国家には文化的な実践と免除を承認するか否かについてルールがあるからである。価値ある善の概念は無価値なそれと分けて取り扱われるべきである。もっとも、誰れがその判断を下すのか、という疑問は残る。

ルールへの免除は、バリエイが人のより高い序列 (higher-order) の関心の概念を証明する用意をしていないし、かえって文化的正義のための見解を根拠づける関心が不備だと説明することになる。バリエイは、人々が正当な序列に関心をもつ理由を、「考え方を変更できる」からである、と考える [Barry,2001:30,122]。それは、例えば「経済的資源の獲得」、「職を得る」ことである [Barry,2001:35,106-107]。文化に好意的な概念を採用する3つの理由がある。

第1に、その文化のメンバーシップによって、人が選択できるようになる。第2に、コミュニティの所属が「善き生活」の一部をなし、人間の資格の根拠を映し出すはずである。第3に、自分が属する文化のメンバーシップが、因果関係的に「自尊心 (self-respect)」という善で結びつくのである。

キャニィの議論は、すべての人々の幸福のために、完全主義者の見解に対してバランスを取るはずである。

7. 「集団の権利」に関する論争

次に、第2の部分の「集団の権利」に関する論争である。J・トゥリイ [Tully,2002a]、J・スカーレス [Squires,2002a]、B・バレーク [Parekh,2002a]

らは文化の性格に焦点を当て検討する。三人とも、バリィの「文化」概念が限定的、静態的なので、議論の対象から逸れるのではないかと指摘する。バリィが多文化主義の様々な理論で取りあげる文化概念を理解すれば、そうすればバリィは文化と平等の不一致についてよりバリエーションのある関係を説明できるはず、と論じる。バリィは、文化概念が適切にマイノリティ集団ごとの立場を表現するかどうか、そして彼の結論が適切かどうかをもう一度問い直すことができる。

トゥリィは、正統性の規範のもとで民主国家の市民が、多くの形態でどのように相互に承認し関係するのか、と問う。自由と平等の従来からの規範、そして21世紀の多文化（共生）社会の規範は、文化やアイデンティティに関連する類似性と非類似性を尊重するのかどうかである。これは現代の政治的実践と理論の重要な疑問である。バリィの議論では、「平等主義者からの多文化主義批判」は「知的弱点 (intellectual weakness)」[Barry,2001:6]のために有効性を低下させる。バリィは、W・ガルストン、W・キムリッカ、B・バラーク、J・ロールズ、Ch・テイラー、I・ヤング、J・トゥリィらの議論を理解できないことを指摘する。

バリィは、すべての分野の前提が誤りであることを主張する。つまり、正統性の規範は前提が根拠ある文化的差異を尊重する。それは自由と差異の規範において考察される。だから、「自由で平等な措置」の政策を修正する必要がある [Barry,2001:ix,7,12-13,17]。バリィの第2の結論は、市民のアイデンティティに関連した相違の承認や非承認に関して政治的活動での軋轢がある前提が誤りである [Barry,2001:305-317]。それらは、理論と実践において、抽象的な社会的、経済的な不平等の解釈に還元できる [Barry,2001:319]。自らの著書の最初のふたつの部分において、個人と集団の権利へのバリィの「平等主義的な自由主義」で残されたものは非差別とアファーマティヴ・アクション (affirmative action) の改善によって処理されがちになる。

バリイの主張は、法的、政治的、憲法的な政策と理論での調整への批判的な省察を通じて、多文化主義と多民族主義をかえって承認することになるかもしれない [Barry, 2001: 321]。なぜなら、それは再分配の政治に必要な連帯を破壊する要素が存在する [Barry, 2001: 325]。したがって、私たちは「機会と資源の不平等」の視点に戻り、自由と平等の再構成されない規範のもとで、文化的承認の理論と政策の混乱から解放される必要がある。

マジョリティとマイノリティの両立場を考える場合、ある人間は歴史的、文化的に位置づけられた実践を反映させ、その性格や範囲を抽象的、普遍的な活動を証明する。別の人間は、歴史的、文化的に位置づけられた実践の範囲に依存し、そのような実践の自己省察の範囲を理解する。その結果として、伝統的なメンバーには合理性を要しないし、その点では今後の自由と平等の理解はその解釈が合理的とされ、あるいは正統性の規範が加わる際には、それへの対応は平等と扱われず、普遍的な判断基準として自らの解釈を想定できるものでもない。この視点は、限定的なものと判断され、だから平等の基盤 (footing) で理性的な意見交換となるはずはない。むしろ、「人間のもつ非合理性として軽蔑に満ちた発言」か「他人の合理性への非難」になってしまう。この状況判断が正しいければ、対話的、民主的な思考への関与は修正されるかもしれない。

スカーレスは誤った普遍主義を批判する。そして、この課題に取り組む3つの可能な理論が示される。その3理論とは、「公平無私の政治 (impartiality politics) 理論」、「アイデンティティ政治 (identity politics) 理論」、「差異の政治 (diversity politics) 理論」である。「差異の政治理論」が3理論のうち、もっとも適切だとする。

スカーレスは「公平無視の政治理論」の説明に潜む、誤った普遍主義を理由をもとに拒絶し、「アイデンティティ政治理論」の還元論的な説明による文化相対主義を理由にこの理論も拒絶する。では、なぜ、「差

異の政治理論」を妥当とみなすのか。「差異の政治理論」は「文脈上の公平無私」を根拠づけると同時に、民主的な包摂メカニズムを要件として備える理論だからである。どんなメカニズムが本質的なのか、制度化した特定のアイデンティティなしに差異を認識する民主的包摂がうまく機能するか、である。集団の代表性と熟議民主主義が差異への理論的説明を果たせるだろうが、しかし制度的な調整がまだ未整備の点で、現存の政治代表システムを活用するしかない。多文化的なシチズンシップの論争は、「公平無私の政治理論」と「アイデンティティ政治理論」の2つの極の間を揺れ動くことになる。バリィは、「公平無私の政治理論」を選択する。

パレークはバリィを批判してきた。バリィは、多文化主義への批判を基礎に普遍的な価値について語るが、価値が人間性 (human nature) と個人の非強制的選択に由来する、と論じる。ところが、バリィは人間性によって何を意味するか、すなわち非常に複雑で議論ある概念であるのか、どのように私たちが普遍的な価値の、様々な解説のどこに属するのか、そしていかに私たちが普遍的に受容できる手法でどこに到達できるかを説明していない。人間が順応的と同時に攻撃的、利他的と同時に利己的、協調的と同時に独立的であるので、人間性はいずれを選好するのか、人間に不可能なものは何なのかを示すが、どのような道徳的な価値が大切に伝えることができないそうにない。

人間の選択が必ずしもうまく物事を運べるとはかぎらない。なぜなら、その選択は間違えることもあるし、善に反する場合もあるからである。数世紀間、女性は男性優位の立場を甘受し、インドの不可賤民 (untouchable) は汚らわしいとする扱いを受け、そして貧者は搾取と不平等に甘んじてきた。しかし、性的、社会的、経済的な不平等が価値と結びつくと考えるは正しいとはかぎらないことがある。このことは、彼ら彼女らがすべて強制され、仮に彼ら彼女らが自己決定する代理人がい

れば、様々な選択したというのではない。なぜなら、私たちがその反事実の実証自体が本当に意味あるのか、と言えるからである。私たちの価値を共有しない人々を当然の結果やその犠牲者だと指摘するのは尊大で独善的な態度である。その選択は自由になされるとはかぎらない。そして、私たちは、なぜ彼ら彼女らが間違っているのかを説明できる。通常、選択は時々見当違いであるかもしれず、その代理人の考えと反する利害になるかもしれないので、彼ら彼女らの道徳規準は絶対的な価値の源泉でないはずである。

道徳的価値が人間性か個人の選択かどちらかの根拠はない。彼ら彼女らはその時々「普遍的有効性」をもって態度を表明する。バリエーの中心的価値である平等は非強制的なものである。人間は本能的に平等のために努力するわけではない。人間はその能力、才能、身体的強さで不平等である。人間が食料などを必要とする事実があったとしても、人間はそれらを所持すべきことを意味しない。私たちは、例えばすべての人間がある共通の能力を共有するように、平等が才能を促進するように、集団生活を創造するように、そして差異とコミュニティの意味を奨励するように、平等のための強力な根拠を与えることができるので、平等を価値あるものと評価する。これが道徳的価値の真実であろう。その価値は目的や性格に付加されるのでない。道徳的価値は十分に根拠づけられる。私たちに普遍的な有効性があると理解し、だから知的、道徳的な信頼に足る十分な強さを備える。

バリエーの普遍的価値は明確に精緻化されていない。基本的な欲求、教育、表現の自由、人権などという平等のような要求が該当しそうだが[Barry,2001:285]、これらはいっしょくたにされる。教育は基本的な欲求と同レベルの道徳的価値ではない。さらに、これらの価値は、人間社会が道徳的アイデンティティを定義づける条件で、「善き生活」の道徳やヴィジョンについて何も論じていない。また、その根拠についても問

題がある。例えば、表現の自由は確かに重要な価値だが、社会はそれを制限する道徳や法も備える。社会には適切さ(decorum)、プライバシー、人間の尊厳、公共的な良識など様々な観念(norm)が配置され、正当な公共の利益や討論が何であるのか、そして何が社会において論じられるか否かという意見や見解がある。表現の自由はいくつかの価値の中のひとつであり、社会の調和に対してバランスを取る必要がある場合、制約を受けることもある。非難を受けやすい集団に対してバランスを取る必要がある。そのような「妥協(trade-off)」は完全ではなく、それに対して社会には常に論争と批判が渦巻く。どの規準も客観的に最善でなく、有効なモデルは永遠であるとはかぎらない。これは価値が普遍的ではありえず、むしろ社会の様々な歴史、環境、道徳、文化などの伝統、それらを使って、自己理解のために価値を定義し解釈し関連づけていずれかを優先することを意味する。真理が存在しないと述べるのではない。バリエはこれを相対主義と退けるであろう。バリエにとって、相対主義を回避する普遍的価値を承認するだけでは不十分であろう。私たちはモデルを定義づけ関連づけて理論化しようとする。そして、ひとつの普遍的に有効な理論を追究しなければならない。これは相対主義でなく、普遍主義である。もっとも、すべての人々にひとつの生活様式を課し、道徳的創造性と文化的相異のための空間を一切残さない、盲目的な普遍主義は支持されるのだろうか。

そして論点が異なる場合、バリエの見解は認められがたくなる。例えば、ネイティブ・アメリカンが宗教的理由でペユーテ(peyote)⁽⁵⁾の収集を許可されるなら、禁止されたドラッグは許可されないだろうか。多くの多文化主義者は正義という理由でなく、「分別あり啓発的な公共政策」として、許可に「イエス」と言うし、バリエもそうだろう。

フランスの学校はムスリムの女子にスカーフを着用するのを許可すべきだろうか。多文化主義者は「イエス」と答える。なぜなら、これらは

世俗主義・政教分離の精神や伝統を破壊するほどでないからである。多文化主義者は寛容と相互尊重の美德（virtue）を将来の市民間に築くし、差異への敬意を示す。そして、フランスの学校がキリスト教徒の宗教上のしるしを許可するのだろうか。バリィはまた「イエス」と言うであろう。一部にスカーフが学校の機能を妨げないという理由で、一部は多文化主義者の主張のためである。

シーク教徒の子どもの制服が規定された学校でターバンの着用を許されるべきであろうか。多文化主義者は、相違のための平等な機会と尊重の理由で、「イエス」と言うであろう。バリィの答えも同じであろう。一部は平等な機会、一部はターバンが学校の機能の妨げにならないからである。

シーク教徒は建設現場でターバンの着用が許されるべきであろうか。ターバンが頭部への安全な保護に供し、雇用者がヘルメットによる安全に責任を負わなくてよいなら、ほとんどの多文化主義者は、平等な機会、個人の選択というシーク教徒の文化への敬意を理由に「イエス」と言うかもしれない。しかし、バリィは、ターバンが安全に頭部を保護しない理由で、「ノー」と言うかもしれない。しかし、バリィは、特に多くのシーク教徒が建設業で働くので、当然の予測と「平等な機会」という理由で、そのためのトレーニングか雇用契約においてターバン着用を認めた場合を除外すると指摘するだろう。

子供が多文化教育を受けるべきだろうか。多くの多文化主義者は、ゲットー化されず、その内容と方法の点で多文化的であるならば、「イエス」と言うだろう。そして、バリィも同じく「イエス」と答えるだろう。シーク教徒が、宗教上の理由で、武器携帯を禁止する法を免除されるであろうか。ある多文化主義者は「イエス」と言うが、他の多文化主義者は「ノー」と同意しないだろう。そして、前者はその根拠を教えるべきで、そのための問題点は指摘するべきである、と述べるだろう。バリィは明白に「誤

り」で合理的思考の基本的な原則（canon）を侵害する、と解釈するかもしれない [Barry,2001:248-249]。

バリエと多文化主義者はいくつかの論点で共通するとはいえ、その根拠では異なる。バリエは、道徳的価値と市民的美徳として、差異への尊重をまれにしか肯定していない。バリエはしばしば「啓発的」な公共政策をあたかも性格と規準が普遍的に同意、あるいは評価されているかのようにみなす。公共政策の性格や規準が論争的であるかをあまり考慮せずに、その目的と対象を是とするところがある。バリエは、全体を律するルールの例外を認めるが、それは多文化主義者のそれとは異なり、実質的な平等が適切に実施されるより、むしろ正当化された不平等の事例やルールとみなすことになってしまいかねない。

例えば、すべての子供が教育を選択できる「機会の平等」が設けられるとする。西ヨーロッパ諸国の学校ではターバン着用が容認されない。シーク教徒の子供が指定された学校を嫌うか、自宅から通学距離が遠く離れているという理由にかかわらず、指定の通学を強要される。仮にその子供の通学には不便であり、他が自由に学校を選択できるとすれば、その子供に負担を課す結果になるので、子供は不平等に扱われたことになる。学校が子供に制服着用の義務を免除するとき、学校はその子供に負担から解放し、別の子供とその子供を事実上の平等扱いとしたことになる。つまり、免除は平等への権利によって可能となり、学校はその理由のみで承認されるべきである。これは、ある個人がルール、権利、義務から免除される別の事例でも当てはまる。

そのような個々の取り扱いを「平等」とみなすのは、平等の事例が適切に「不平等」と理解された場合を平等状態にするための特別措置の承認を意味する。これは功利的な計算というより、むしろ権利の問題である。それは常に同じ結論を出せるわけではないし、もっともらしい議論のための余地を残すか、それらは寛大さを示すことになり、ある人には

特権を与えることになり、すべての人を十分に満足させるかどうか不明である。いったん、それが権利であるかどうかの問題になると、それはその利害が党派的になる恐れがあるので、むしろ、裁判所の管轄下におかれるほうがよいであろう。平等が自由主義社会の中で保持された価値であるなら、平等の形態を様々な措置で講じるのは、免除や例外を設ける社会制度を機能的にすることが主旨とすべきであろう。それは相違と差異への尊重を養う。現在、差異は平等思想から出発するよりも、むしろ平等思想が取り扱うべき、その一部として議論されたほうがよい。

平等のために様々な措置が特別な正当化を要するとき、そのことは反対のことが生じることもある。人々の実質的な同一性を求める際、相違は逸脱とみなされ、それがいったん表面化すると、自己過剰防衛の対象となり、特にマジョリティに属する人々は不承不承に平等を承認しなければならなくなる。例えば、アメリカの保守・右翼陣営はアフーマティヴ・アクションを皮肉って「積極的差別助長措置 (affirmative discrimination)」と呼称する。

キムリッカ、ウォルツァー、パレークなどの多文化主義者は、自由主義社会内のすべての集団が個人の選択と平等のような自由主義的価値に順応すべき、と論じる。それに対して、バリィは、自由主義的価値が自由に穏和な精神に同意する成人から構成され、退出 (exit) の自由を認め (例：選択の自由)、現行法に反しないかぎり、部外者の権利と利益を保護するので、自分たちが好む方法で自分たちを組織するのは自由であるべきである、と主張する (例：結社の自由)。それには支配や服従の基礎、そして「容認しづらい」規範も含まれる [Barry, 2001: 148-152]。仮にそのメンバーがリーダーに奴隷として契約しても、バリィはそのこと自体に反対しないであろう。バリィは、その契約が現行法に反するが、まずは個人の選択の自由を優先すべき、と主張する。それから、彼は、個人の自由を束縛する契約を認めない、と論じるだろう。なぜなら、法

が人と人との関係をさきに規定するべきでないかという論拠からである。バリエイが結社と同意の自由に高い価値をおくので、法が身体的害と無秩序を防止し、子供を保護する必要最低限度を超えてまで、集団内部の個々の取り決めまでを規制すべきでない。

しかし、バリエイの見解を支持するのは困難になる。たとえ、ある価値が普遍的であるとしても、個人の自由と平等への侵害は許されない。これは人間の尊厳と身体を保護を価値づける自由主義社会がメンバーを奴隷にすること（本人の意思に反する拘束、例：奴隷的な契約）や自分の身体の一部を売買すること（例：臓器売買）を許可しないからである。おそらく、これには自由主義者であるバリエイは承認するであろう。これは法律以前の問題であるはずである。それには個人差があってははいけない。文化的コミュニティが非自由主義的な活動であっても必要なことは、任意の結社のように、メンバーに最小のコストで退出の権利を認めるために、集団内部構造を十分に緩和することである。つまり、ある程度の内部への干渉・規制は個人の権利を擁護するのに必要になる。

多文化主義者は平等と正義を事実上、実現する見解を採用するのに対し、バリエイの自由主義は理念的であるのは理解できるが、実際上の対応策となるかどうか。また自由主義的な多元主義の形態に代わるモデルも提示できないのでないか。

8. 「多文化主義、普遍主義、そして平等主義」に関する論争

第3の部分は平等主義に反する多文化主義についての議論である。C・チェンバース [Chambers,2002a]、I・シャピロ [Shapiro,2002a]、C・クークカサス [Kukathas,2002a] らは、自由主義と民主主義の両観点からバリエイの見解を論じる。チェンバースは、バリエイの見解が自治と機会に関する集団の制約に対して丁寧な議論がない、と反論し、彼女はより寛容な多文化主義より、むしろ介入主義を必要とする、と結論づける。

チェンバースは、自由主義者が選択 (choice) を好む、と説明する。自由主義者は自分の目標と行動を選ぶ能力にある程度依存する、とも述べる。しかし、この原則が必ずしも機能しないことがある。つまり、自分の選択に応じて行動する個人が成長せず、または個人が自由と自治を常に行使できないことである。仮に選択と自治からの結果 (outcome) が不正義になるかもしれない。チャンバースはこれを「不利な要因 (disadvantage factor)」と「影響 (力) の要因 (influence factor)」に分ける。「不利な要因」から述べると、個人が不利な選択させられるなら、とりわけ不利さが顕著に持続するなら、そして個人にその持続が様々な (ますます悪い) 選択をさらにもたらし、より良い結果からいっそう懸け離れる人々が現れるなら、不平等は不正義そのものである。自由主義は、正義の決定要素として選択があるとしても、その結果について不安が常につきまとう。

チャンバースは結果への特定の適切さを論じる。バリイは自由主義的価値の普遍的な有効性を信じ、自由主義社会内の文化的、宗教的な集団がその価値よりも優先してはならない、と論じる。そして、バリイは、個人がその集団に選択権を残しておくか、それから拘束されないかを判断する。「影響 (力) の要因」については、自らの規範に従った行動が保証されるなら、集団内部規範は介入されるべきでない、と考える。自由主義は集団自治よりも個人の自治を優先しなければならない。しかし、チェンバースによれば、集団内部規範への忠誠に誤りがある場合によってあり、そのため、その決定が「恣意」に選択されるかもしれないので、集団メンバーに不平等な結果を招くことになりかねない。それゆえ、文化的、宗教的集団の内部規範は公的機関に制約を設けられるべきである。自治の実現は個人の機会を不平等な形で制約することが起こる。

チェンバースは「自由」な選択について「不十分理論 (theory of the insufficiency)」を提案する。その理論は、不平等な事態が人々の選択

した結果とはいえ、単純にその選択を正当化できない場合がある。言い換えれば、「自由」な選択は実は情勢（state of affair）を無視するので、その点に関しては「不十分」なところがある。代わって、チャンバースは、情勢が不公平である根拠をさきに挙げた2要因（「不利な要因」と「影響（力）の要因」）で示す。したがって不正義を軽減することを国家が補足的に補償する役割を担うはずである。それらは内容を一樣とはしない。したがって、事例ごとに不正義の定義を変更しなければならない。私たちは不正義の可能性を警戒すべきである。2要因とも存在する際には、現実の不正義があると推論されるべきである。自由主義国家は、自由主義的価値と矛盾しないかぎり、2要因のいずれか、または両要因から個人を保護すべきである。例えば、デンマークの「ミートボール論争」での難民への差別的扱いがそれにあたる。

自由主義者は、「不利な要因」と「影響（力）の要因」が存在する事例に関心をもっともつべきである。特に、ある文化集団は他文化集団に機会の開放を制約する、不平等な方針を求めやすい。そのような場合、自由主義国家は、不平等を削減するために、文化集団に介入すべきである。時折、個人が文化内の裁定を覆すために、裁判所による「担保」が有効である。「影響（力）の要因」の効果を可能なかぎり減らすために、教育や広報の活動は、場合によって、有効である。そのような公的介入が不在なら、自治や公平な機会は実現されそうにない。

シャピロによれば、ある決定は信条ではなく行動に基づくはずである。バリィは、「道徳的な任意」を基礎とするので、シャピロは同意しないであろう [Barry, 2001: 174-176]。しかし、バリィは次のように問うことに反対する。「仮に関心をもつ人々が道徳的な任意を本質と信じるなら、それがどのように不適切でないのか、仮にあなたが神聖なもの（sacrament）に有効性を見出した場合、男性が処理することになるなら、あなたは神聖なものを処理する人物の性別には不適切だということにほ

とんど関心がなくなるであろう」。つまり、議論がボーダーラインにある事例は本末転倒に事案を取り扱う危険性がある。また、すべてが原則通りになるとは必ずしもかぎらない。その点について、バリイは適切な線引きの意図を示さない。

事実上、だれもが宗教的差異を承認するという名目だけで寛容がなされるはずがない、と考えやすい。しかし現実には、私たちは、自分たちの主張する精神的な価値や正当性を考慮しない傾向があるし、部外者を犠牲にしても良心の呵責を感じることがない場合がある。統一教会(Moonie)、ブドゥー教(Voodoo)、ヘブンズ・ゲイト(Heaven's Gate)を信じる者は、キリスト教徒、ユダヤ教徒、イスラム教徒が信じる宗教より劣ったりするものとして扱えない。しかし、実際の日常生活では、私たちは、部外者よりも「上位の善」として自己の信条を取り扱ってしまう。そして、それに基づいた行動は直接的な犠牲か、間接的な退出の防止策(例:洗脳、財の盗用など)かを通じて確保される場面では、公的機関は適切に介入したほうがよい。

しかし、介入すべきか否かの線引きは非常にむずかしい。仮に集団が誘拐、殺人、傷害など犯罪に加担するなら、集団は寛容に扱われるべきでない。集団をめぐる制度は、包摂的な参加者とその反対者を政治システムと一致させるために、集団活動を考慮しなければならないが、その方法は困難さがつきまとう。シャピロは、その方法のために、宗教団体の存立要件のための税免除案を提案する。かつてアメリカ最高裁判所は連邦政府が人種差別に関与する場合に税免除特権を取り消す判断を支持したことがある。

一方で税優遇措置が優先され、差別状態を容認されたままにするか、それとも他方で自分たちの集団行動を変更するかどうかについては、その決定は集団の運営に関わる。2つの方策が考えられる。第1に、国家による集団活動の禁止は極端な活動(例:不法行為、破壊活動など)を

根拠とするが、これは民主国家の納税者が集団活動に関わるか否かの説明を要しない。第2に、反民主的活動の誘因については、その集団の民主的社会の価値観に反する活動をどのように最小化できるかである。

宗教団体を例にとれば、ある（司祭指名で性差別に関わる）宗教は性差別に関して他宗教より社会において組織運営を良好に行っている。しかし、あらゆる宗教的信条に性差があるという意味では不公平と考えられる。ところが、人々の信条やその内容そのものについては判断すべきではない。人間が何を信じるのかでなく、その集団の一員として何をなすかにおくべきである。

もっとも、クーカサスは、集団が実践する寛容を根拠に結社を容認する立場から論じる。人々が自由に団体・結社に参加し、自由にそこから退出することを保証しなければならないとする自由主義的政治文化を必要とする。現状では、寛容が文化と平等を結びつけることはできそうにない、と結論づける。多文化主義論は、この場合、個人を拘束する文化の価値に重点をおき、それを承認したうえで、平等の議論を展開するからである。

「モーラル・コモンズ (moral commons)」が集団間の紛争を防止し、コミュニティ間の相互作用の取り扱い方法を成立させる。どのように公的範囲が集団やコミュニティ間の相互作用から出現するかを説明する。したがって、そこにある「寛容」は各自のもつ道徳的信念と対立しないはずである。もっとも、政治的権威を実行する基礎を形成できない。これは、いわば自由の徹底という道徳的アナーキズムである [Barry, 2001:133; Kukathas, 1995:352]。

バリィによる多文化主義理論への批判は、多文化主義をめぐる議論に有益な進展の参考になる。多文化主義の立場がバリィの批判に応えることで現代社会の「多文化主義の状況」を解明できる新しい視点を提示できるはずである。

バリィによれば、多文化主義は個人よりも上位に文化集団を位置づける。そのことは、一方で第三世界においてある人々はシステム内で周辺化、貧困、抑圧を促進する政策を正当化し、他方で経済的に豊かな西側諸国において社会へのダメージを与える。

多文化主義者にとって、文化は、いったん個人という単位でなく、集団という形で代弁されと、その文化を支持する人々はそれが「真実」であり、その敵対するものは誤りであると確信をもってしまう。多文化主義者は、自分たちが美德 (virtue) とする文化とする集団に見出しており、文化に固執する感情を抱く傾向になる。この現象は宗教に典型的に見られる。宗教は国家や社会で集団を通じた文化現象である。宗教を戯画化することは、宗教への冒涇の普及と宗教的に動機づけられた私刑などの起因となるので、それは当然、受容できない。しかし、世俗的なイギリスでも、二大政党の政治家に同傾向がみられる。アメリカでは政治家の間では、宗教はその教義の内容と関係なしに肯定的に評価しなければならない雰囲気がある。ましてや今起こっている先進国への難民の流入と定住から宗教があつれきとなっている。これをどう解決すべきか。これは第三世界では当然のこととなりやすい。

仮に文化が、例えば宗教の形で装飾され集団の形態をとるならば、信じるか否かを別にして、畏敬の念を一応抱かざるをえなくなる。しかし、文化が宗教に提供される敬意に類するものが権利だとすれば、それを付与することがどのような意味を持つかということを再度問い直すのは多文化主義が抱える本質的な確認事項であるはずである。そうすると、文化が尊敬に値するかどうかという議論以前に、文化は絶対視されなければならない。つまり、文化の内容次第であるという普遍的な問いが最初から除外される。それは、個人の権利、義務、生活、自由など（個人主義）を後回しにし、文化（集団）絶対主義になる恐れが出てくる。これに対する真摯な回答を必要とする。

以上、自由主義と多文化主義への2つの立場を取りあげてきたが、簡単に要約しておきたい [Birch,2007:40-41]。一方に古典的自由主義に近い立場からバリィの多文化主義批判があり、他方にキムリッカ、パレーク、ヤングなどの多文化主義者からの反論がある。もちろん、論者によってその立場は相違がある。

バリィは古典的自由主義を基本的な考え方とする、いわば、フランスやイギリスの市民革命に基づく見解と啓蒙思想の所産を継承する。だから、自由主義国家が市民に特別な事情ゆえに必要とする有益性があるなら、市民の苦痛を緩和する場合以外に特別な措置を講じることは認めるが、国家が法のもとにあらゆる市民を平等に取り扱う。エスニシティや文化が定義する集団への特別な権利や免除を付与されとする多文化主義の主張は、救済が全体としての市民には有益でなく、持続的な性格をもつことになり、そういった特別扱いの政策を特定集団が特権として依存し自立・自律しなくなるので、啓蒙的な理念に反すると拒絶する [Barry,2001:13-15]。それゆえ、バリィは多文化主義政策を支持する見解を批判する。その意味では、バリィは自由主義の基本を一貫させる。

それに対して、異なるアプローチは多文化主義者の見解である。その立場を代表するパレークは、バリィのような自由主義者が個人の要望や信念を形成する際の文化の役割に適切な配慮を示さずに、市民と国家の関係に個人主義的な前提にもとづき発言することに反論する。人間の性格は文化によってすべて決定されないが、文化は人々の思考様式に影響する [Parekh,2000:170]。様々な文化は、性、ジェンダー、死、宗教など人間の世界観について異なる見解をもつ。そして、その良し悪しを評価する普遍的規準は存在しない [Parekh,2000:ch.4]。ゆえに、すべての文化は平等に取り扱われるべきである。多文化主義者は、自由主義を過度に尊重して社会内のある集団を不公平に扱う自由主義者を非難する。それがかえって「非（反）自由主義社会」を明瞭にすることになる

[Parekh,2000:112]。

この論争は自由民主主義を考える際には重要な論点を提示する。バリーの述べる自由が各人に尊重されるなら、集団に拘束されずに、例えばひとりの個人として集団を離れて民主的制度を利用できる（例：投票・結社・表現の自由）。時折起こる集団への忠誠心がもつて社会が分裂して、その結果、悲劇的な流血騒ぎが生じることを防げる（例：西ヨーロッパ諸国の移民問題）。パレークも述べるように、人間の自由を本質として擁護されなければならない。同時に、文化的差異を尊重する方法で有益な結果をもたらす必要もある [Parekh,2000:165-171]。ただ、紛争や暴力さえも導く文化集団間の政治的不同意を妨げる、普遍的な道徳的「真実」の存在を設定することには注意を払わなければならない。

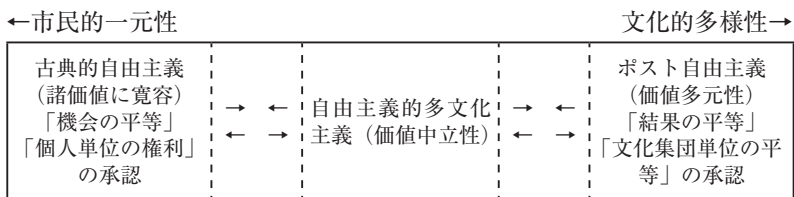
大切なのは、ある文化集団がひとりの市民に特別な権利・援助・免除などの資格を与えることである。これは、例えば多数の定住者が、結果としてマイノリティとなった元々の先住民の国の場合には合理的措置となるかもしれないが、より良い生活を求めて先進国に来る移民が多い国には合理的措置とはなる可能性が低い。ホスト社会のマジョリティ（納税者）はそのような措置を認めがたく、そのことから自由主義の原則に反することが生じる可能性がある。これは現実に今の西ヨーロッパで起っている難民・移民・外国人労働者問題である。

これへの解決策としては、人間性の哲学的理解にまで考察する命題になるかもしれない。つまり、それは国籍を問わず、個々人をどう尊重できるかという事柄に至る。現実の統治方法はオムニバスのようなパッケージ政策である。それは短期間で変更しがちな非一貫的な政策である。それには原則（doctrin）が不在である。「多文化主義的」という形容詞は便利なので、多文化主義の理論も実践も非常にあいまいで不確かになる。多文化社会を否定できなくなった。そうすると、多文化主義を理論面と政策面でも核心部分を構築しておく必要がある。

むすび：自由主義と多文化主義との関係の再検討

自由主義と多文化主義の関係は図表のとおりである。21 世紀始めから、両論の間で論争が続いている。自由主義的立場にいるバリィは、文化と平等が不均衡にあるとする見解から、多文化主義を批判し、そして多文化主義内の様々な立場から反論・再批判が交わされる。私見によれば、今まで検討したように、両論は必ずしも対立的な関係で捉えることは正しくない。図表で理解できるように、両論のちがいは、単純化すれば、一方で市民的一元性（個人の平等、あるいは自由主義側面を強調）、他方で文化的多様性（多文化主義＝集団間の平等、あるいは文化多元的側面を強調）の間のどこかに各論は位置づけられる。

図表：自由主義と多文化主義



出典：Heywood,2012:327 を修正・加筆

自由主義は公的な領域と私的な領域とを峻別する。公的領域では、個人が市民として諸権利と諸義務が決められる。法の遵守、納税、投票、表現・集会・結社の自由などによって、個人の立場でシチズンシップが保証される。市民は平等の立場で権利と義務を履行できる。つまり、それらは個人が公共空間に参加する条件である。公共空間は「中立」である。だから、公共空間は「差異に対して盲目」になりやすい[Taylor,1989、邦訳、2010]。

市民社会では、公的領域は個人を均等に扱い、個人に等しい立場を保

証する。差異は私的領域に限定される。多文化主義者は、権利と義務を否定したりせず、ただ公共空間が真の意味で平等状態ではない、と主張する。個人の存在を決定する文化次元は、公共空間という「虚構」という外部の一部に置かれる。とりわけ、古典的自由主義は、文化ごとの承認の要求と差異への考慮には無関心である [Semprini, 1997、邦訳 2003 年：134 - 136]。

自由主義と多文化主義とは競合する政治的志向とみなされ、当然、両論には相違と対立がある。多文化主義は、ある意味では、自由主義的価値観には脅威となる、と自由主義者は論じる⁽⁶⁾。はたして、その通りであろうか。

人々が「善き生活」を想定できるが、特定の価値観やモラル上の信念を既定したうえで、それらを促進するかどうかは別である。自由主義は「差異（つまり、現状）に盲目的」すぎるからである。なぜなら、それは、すべての人々が自立・自律的な個人を前提に自己責任を負うはずだからである [cf. Forst, 1994]。

自由主義は「深い差異」(deep diversity)」に適応できそうにない。「深い差異」とは、「客観的または『絶対的』な基準を拒絶し、道徳的な差異」も含まれることである。自由主義者は、例えばエスニック集団の慣習(例：衣装、儀式、風習など)をその文化的規範に基づいて半強制される、と理解する。しかし、集団側からみれば、文化的規範は個人のアイデンティティでは重要である。したがって、個人の権利、特に選択の自由は、文化集団の権利との関係で重視される。文化、エスニシティ、人種、宗教、ジェンダーのような諸要因がその集団に属する個々人を制約する。この現実を自由主義者は無視できるかどうか。

人々は文化的、宗教的、言語的なアイデンティティを表現することで自由である。公的生活は最低限の市民的忠誠を必要とする。だから、シチズンシップは文化的アイデンティティから切り離される。

もっとも、この発想は、文化よりも（個人の）平等を優先する。フランスでは、世俗主義（laïcité）が強調される。フランスでは公共の場において、イスラム教徒のスカーフ（hijab）の着用を禁止する。フランスの学校ではあらゆる形態の、公然たる「宗教」（という文化上）の行為を許可しない。2010年フランスでは、公共の場で顔を覆うヴェールが禁じられた。自由民主主義は、自由主義からすれば、個人の自由や寛容を保証し、そのことには個々の国民の同意を得ているとする。しかし、民主主義からすれば、例えばシャリア（Sharia）法の採用するイスラム教に基づく国家建設に反対し、そのような政治目的のための集団や運動を禁止できる。

自由主義が「差異の政治」の基礎を提供する場合もある。多元主義では、多種の倫理的価値（道徳・価値多元性）、様々な文化的信念（文化的多元主義）など、個人の自由を擁護し、論争、主張、理解を促進するので、多様な見解が存在する。

自由主義者は、多様性が寛容の枠組みと個人的自治において正当化される、とたぶん述べる。それは、ある価値観と信念の受容による多様性の承認である。これは、自由主義を「絶対視」する。パレークは、合理的、道徳的であるものが文化の形となって集団化する。彼は多元主義的な視座から文化的多様性を擁護する [Parehk, 2005]。その点で図表の右側に位置する。マジョリティとマイノリティは同等の資格・地位を付与されるべきである。だから、ひとつの普遍主義を批判する。

I・バーリンは多文化主義を考慮に入れた「ポスト自由主義」にまで近づく理論的な発展に貢献した。つまり、「価値多元主義（value pluralism）」は価値の対立が人間生活には本来備わっているのだから、それを根拠に自由主義的寛容の範囲を超えることになる。「価値多元主義」とは、「ひとつの、決定的な『善き生活』の概念でなく、むしろ複数の競合し正当化できる価値が平等に存在するとする理論」である[バー

リン、邦訳、2000]。これは自由主義でも図表の中央から右に移動する。

人々はある倫理体系が自らの優越を証明できないので、だれも価値(=文化)について一致点を見出せない。自由主義は、非自由主義よりも良い道徳的正統性をもつとは必ずしも断定できない[サイード、邦訳、1993]。しかし、個人の自由を尊重する社会内においてのみ、いったん道徳的多元主義が認められると、自由主義的枠組内でどんな道徳も含めてよい論理が成立する。多元主義が「ポスト自由主義的(post-liberal)」な立場になる[그레이、邦訳、2006]。市民的一元性と文化的多様性が対立的であれば、その区分けははっきりする。しかし、それぞれの(図表では破線)境界線があいまいであれば、自由主義的価値・制度・体制が正当であるかどうかを平等と文化の区分では流動的になる。それでは自由主義と多文化主義のそれぞれの立場が納得できるのかどうかいまだ不明である。

文化的多様性は、人間性と文化との間の弁証法的、相互依存作用的な関係を表現する。個々人は精神構造の態度、行為、生活様式を自分の属する集団によって、まず形成される。人間性は文化(のもつ価値)が個人に投影した結果となる。すなわち、多元性は自由主義を克服するはずである。個別主義はある集団に他集団に対して特権を享受し、他集団を不平等な権力関係においてきた。

ある不利な立場にある集団は、マジョリティの文化、価値観、ライフスタイルの規準で低く評価される。つまり、その規準はマジョリティの価値が有意であることと結びつく。文化的特異性はそれ自体抵抗を象徴することもあり、マジョリティの論理を拒絶する。そのため、文化的「純粋性」の強調はその文化防衛だけを考えて、硬直的になる場合もある。固有原則論が衝突する。その結果、市民的一元性(=平等)をいっそう遠のかせる。多文化性の承認は統合や平等を犠牲にしがちになる。バリエーションはこのこと危ぶむ。

文化の性格は柔軟と強固の両面があり、変化する環境のもとで、個人の欲求に反応する。文化は固定されたものではない。多文化社会は、様々なエスニック集団から構成される「文化的モザイク」であり、ある社会には様々な思想、価値観、伝統などの「坩堝 (melting pot)」状態だと考えやすくなる。

現代において、個人のアイデンティティが単一の社会条件のもとでは説明できない。文化は関係 (commitment)、所属 (belonging)、役割 (role) からなる「混合物 (mélange)」である。結局、様々な文化が混在し、ひとつの社会環境が雑多な「寄せ集め」からひとつの国民 (政治) 文化を形成する。その点からすれば、私たちは多文化共生社会を否定できない。

「多文化主義の状況」は融合物ではない。いろいろな要素が原形をとどめて混在する「サラダボール」文化である。「自分とは何か」という自己規定、つまり文化的アイデンティティの取り扱いは、一方で個々の文化的所属の意義を、もう一方で市民的一元性を配慮する姿勢が不可欠になる。そこには多文化共生社会における文化と平等との両立の可能性が登場するはずである。

結局、「文化と平等」をめぐるバリエーションと多文化主義者の議論は、自由主義と多文化主義がバリエーションの設けた「文化と平等」というテーマを自分たちの価値観を論じあうことになる。それは人間観、社会観、自由観、平等観、文化観などの捉え方のちがいを反映させる。最後にこの論争を自由主義と多文化主義の世界観から簡単にまとめておきたい [古田、2015: 第 1、9 章参照]。

自由主義者によれば、社会は単なる個人の集積とみなし、自己利益を求める個人がなす任意で契約に基づく協定から成立する。個人間の調和と均衡を促進しながら、社会の利益のバランスが存在する。だから、個人が置かれる社会的、歴史的な背景を考慮しない。人間は利己主義的で

自力本願的な生き物であるとし、理性によって自己を律することができる。自由主義者によれば、人間は生まれながら平等である。この意味では個人単位を基本とする。この平等とは「機会の平等」であり、形式的な法的、政治的な平等を意味する。だから、「結果の平等」を採用しない。自由主義者は自由を優先する。ただ、図表にあるように左に位置する古典的自由主義者が強制の不在や選択の自由と理解される「消極的自由 (negative liberty)」を支持し、手続き的な「中立性」をもってそれだけで「善き生活」を保証したことになりやすいが、中央に位置し多少右のほうに移動する現代的自由主義者は個人の発展と人間の進歩の意味で「積極的自由 (active liberty)」を主張する。だが総じて、自由主義者の文化観は個人の自由を侵害するために伝統的な文化に批判的である。

それに対して、多文化主義の社会観は、社会を個々のエスニシティ、宗教、歴史のアイデンティティに規定された文化集団のモザイクとみなす。したがって、社会的紐帯 (social bond) の基礎は、文化的な特異性を交差させながら、市民の一元性 (忠誠) に制約を受ける。

多文化主義者の平等は基本的価値と考える点では、自由主義と同じ立場であるが、そこには文化集団の要素も加わる。平等と正義の確立は積極的な意味で自由を達成するので、社会的平等の実現を文化集団という単位でめざす。つまり、人間を社会的な動物とみなすからである。そのため、集団、共同体、協力、連帯、協調を重視する。その能力と行動は出生より文化集団に形成される。協調性、社会性、合理性は文化集団やコミュニティに影響される。多文化主義者は、自由を文化集団による協働的な社会相互作用を通じて達成できると理解する。多文化主義は個人の能力の実現として自由を扱う際に、自由主義的多元主義に接近する部分も登場する。多文化主義者の文化観によれば、文化を個人と社会のアイデンティティの中心の特徴とみなす。人々に志向を与え、文化的所属の意味を強化する。多文化主義者は、文化的相違の承認が社会的凝集

性を社会には脅威ではなく、そのことで文化多様性と多文化共生社会を強化できる。文化的差異は、古典的自由主義者が主張する市民の一元性（忠誠）を必要とするので、それとの均衡を配慮しなければならない。

図表の配置では、左右に位置する市民的一元性と文化多様性とをそれぞれが平等で結びつけられる。言い換えれば、両者の宥和を図る手立てはあるのだろうか。例えば、民主主義を加えてはどうだろうか。正確には自由民主主義である。図表の左に位置する自由主義と右に位置する多文化主義とは、自由民主主義を共通する項目として取上げることで両論の共通点と接点を見出せるのでないか。すなわち、多様な文化（集団）が自由と平等（民主的要因）という理想を表現する潜在的能力を発達させるからである。自由民主主義は、ある意味では、社会的な戦略である。民主主義的方法はあらゆる文化の尊重と開放性を意図する [Rockefeller, 1996, 邦訳, 1996:130 - 131, 134 - 135]。両論が閉鎖的になるのではなく、浸透性ある議論をもたらす。もちろん、それが、例えば熟慮とか討議という形で徹底化しないかぎり、両論の歩み寄りはずかしい。

バリィと多文化主義者は多文化社会が投げかけた現実・争点の多くに同意をする。多文化主義者は、理論的相違があるとしても、自由主義からの批判が多文化主義の見解をかえって根拠づけるので、その文化的差異へのアプローチが正しいと再度確証する。もちろん、バリィは文化的自己表現への権利を理解しないし、文化とアイデンティティを重視しない。多文化主義者が平等を調整するために特別な資格・免除を正当とみなすが、バリィはそれを不平等とみなす。これは功利的な計算というより、様々な取り扱いを権利の問題であるとする認識を要する。平等は自由主義社会の中に維持される共有価値である。平等の形態として、様々な措置を講じることは、免除・資格・権利を承認するために、適切な制度と考える「善き社会」を促進することにならないか。そのことは相違と差異への尊重を育成する、それはその点から始めるというよりも、平

等思想の一部とみなせるのではないか。平等を同一化と均等化とみなすバリィのような自由主義者にとっては、異なる取り扱いには特別な正当化を要すると主張するだろう。これは理論上の立場である。しかし現実の政策では、相違は偏りや逸脱とみなされるとしても、(不承不承に) 適応されるべきものとして扱われるかもしれない [Parekh, 2006: 355]。

本論中で述べたように、バリィと多文化主義者との議論は平行線もあるが、個々の点では接点もある。図表に示したように相互に浸透性ある議論を展開することで相互理解が可能である。本論では、残念ながら、両論を止揚させる議論の展開はできなかったが、論点を明確にできたとし、理論的な可能性も見出すことができた。今後、両者からの再検討の場がなければ、現在の世界における文化集団をめぐる、理論上の論争だけでなく、実際の事例への回答は出せそうにない。だからこそ、今後も、両者の議論とそれを反映した理論と政策を必要とする。

注

- (1) 完全主義的な自由主義者からは、ロールズやバリィの限定的な中立主義という自由主義には不満がある。
- (2) ラスタファリニズム (Rastafarianism) は、1930年代にジャマイカの労働者、農民を中心とする宗教的思想運動である。同宗教運動を「人生観」と捉えるため、ラスタファリ運動と表わされる。
- (3) テイラーはこれを認め、あらゆる文化が等価値である信条には批判的である [Taylor, 1989、邦訳、2010：第3章]。私たちは、文化への関与に際して、私たちは自分たちの文化と同様に価値ある前提で始めるべきである。私たちが充実した時を過ごすのか、それとも退屈で抑圧的な時を過ごすか、という結論を出せる [Taylor, 1989、邦訳、2009：第3章]。しかし、私たちがこの事情を認めるなら、そうするとテイラーは「文化的な存続の重要性」への関与の権限を指摘する

[Taylor,1989:61、邦訳、2009：第3章] ことになる。

- (4) バリィは正義の原則が中立であるべきと考えるが、正義への関わりを熟慮せず、時に国家に善を判断させてもよいとする [Barry, 1995:109-110,132,142-145,161]。バリィは懐疑への関与での中立性を根拠におき、そして教育に関して価値あるものを前提とする。後者は前者との調和は困難である。
- (5) ペユーテ (peyote) はサボテン科ウバタマサボテン属の植物。アメリカ・インディアンを中心に治療薬として使用される。幻覚作用の効果がある。
- (6) 1970年代以降、一部の自由主義者は文化的多様性の論点を受容するようになった [テイラー、ハーバマス、邦訳、1996年参照]。その結果、自由主義者は自由主義的多文化主義の理論を展開しだした。その変化は、特定の文化的、宗教的伝統への関係において、寛容への関与と選択の自由を支える道徳を基礎とすることで「多文化」主義を容認するである。自由主義が「中立」である思想だからである。例えば、ロールズは、「自由主義を条件付として」主張する。彼は、再分配と社会正義の原則に社会契約を理論化した。それは「公平としての正義」の展開である。多くの人々は多種多様な選択を知らずに各自の状況を限定的に評価させられる。だから、容認されるべき「社会的不平等」が正当化される [Rawls, 1999、邦訳、2010：184-189]。

参照・参考文献

欧語文献

Barry, B., *A Theories of Justice : Treaties of Social Justice*, U. of California Press, Reprint, 1991.

Barry, B., *Justice as Impartiality*, Oxford U.P., 1995.

Barry, B., *Culture and Equality*, Polity, 2001.

Barry, B., *Second Thoughts - and Some First Thoughts Revived*, Kelly, 2002a.

Barry, B., *Why Social Justice Matters*, Polity, 2005.

Birch, A. H., *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, Routledge, 3rd. ed., 2007.

Caney, S., *Equal Treatment, Exception and Cultural Diversity*, Kelly, 2002a.

Chambers, C., *All Must Have Prizes : The Liberal Case for Interference in Cultural Practices*, Kelly, 2002a.

Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, U. P., 1995 (松井暁ほか訳『自己所有権・自由・平等』青木書店、2005 年)

Crowder, G., *Theories of Multiculturalism : An Introduction*, Polity, 2013.

Delanty, G., *Community*, 2nd edition, Routledge, 2009.

Dworkin, R., *Sovereign Virtue*, Clarendon Press, 2000. (小林公ほか訳『平等とは何か』木鐸社、2002 年)

Finn, D., Grant, N., Johnson, R., *Social Democracy Education and the crisis*, Centre for Contemporary Cultural Studies (ed.) , *On. Ideology*, Routledge, 1982.

Fraser, N., *Justice Interruptus*, Routledge, 1997.

Freeman, S., *Liberalism and Accommodation of Group Claims*, Kelly, 2002a.

- Giddens, A. & Diamond, P. (eds.) , *The New Egalitarianism*, Polity, 2005.
- Glazer, N. and Moynihan, D. (eds.) , *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard, U. P., 1975.
- Goldberg, D. Th., *Multiculturalism. A Critical Reader*, Blackwell, 1994.
- Harrison, L. E. and Huntington, S. P., (ed.) , *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Basic Books, 2000.
- Hechter, M., *International Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development*, University of California Press, 1975, Transaction Publisher, 1999.
- Heywood, A., Multiculturalism, Heywood, A., *Political Ideologies. An Introduction*, 5th edition, palgrave macmilan, 2012.
- Horton, J. and Mendus, S. (eds.) , *Tolerance, Identity and Difference*, Macmillan, 1999.
- Kelly, P., *Multiculturalism Reconsidered*, Poity, 2002a.
- Kelly, P., Introduction : Between Culture and Equality, Kelly, 2002b.
- Kelly, P., Defending Some Dodos : Equality and/or Liberty, Kelly, 2002a.
- Kukathas, C., Are There Any Group Rights ? Kymlicka, 1995.
- Kukathas, C., The Life of Brain, or Now for Something Completely Dfference-Blind, Kelly, 2002a.
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Press, 1989.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford U. P., 1995a (角田猛之ほか訳『多文化時代の市民権 — マイノリティの権利と自由主義 — 』晃洋書房、1998年) .
- Kymlicka, W (ed.) ., *The Rights of Minority Cultures*, Oxford U. P., 1995.
- Kymlicka, W., *Politics in the Venacular*, Oxford U.P., 2001a (岡崎晴輝ほか訳『土着語の政治 ナショナリズム・多文化主義・シチズンシップ』

法政大学出版社、2012 年）。

Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford U. P., 2001b.

Kymlicka, W. and Opalski, M., *Can Liberal Pluralism Be Exported ?*
Oxford U. P., 2001.

Lijphart, A., Self-Determination versus Pre-Determination of Ethnic
Minorities in Power-Sharing System, Kymlicka, 1995.

Livitas, R., *the inclusive society ? social exclusion and new labour*, 2nd
edition, palgrave macmillan, 2005.

MacIntyre, A., *After Virtue*, Duckworth, 1981（篠崎榮訳『美德なき時代』
みすず書房、1993 年）。

Mendus, S., Choice, Chance and Multiculturalism, Kelly, 2002a.

Mill, J., *On Liberty*, Cosimo Classics（塩尻公明ほか訳『自由論』岩波文庫、
1971 年）。

Miller, D., *On Nationality*, Clarendon Press, 1995.

Miller, D., *Citizenship and National Identity*, Polity, 2000

Miller, D., Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments,
Kelly, 2002a.

Miller, D., *Political Philosophy*, Oxford U.P., 2003.

Okin, S. M., *Is Multiculturalism Bad for Women ?* Princeton U. P., 1999.

Parekh, B., Barry and Dangers of Liberalism, Kelly, 2002a.

Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political
Theory*, 2nd edition, palgrave macmillan, 2006.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford : Oxford U. P., 1971. Revised
edition, Harvard U. P., 1999（川本隆史ほか訳『正義論 改訂版』紀
伊國屋書店、2010 年）。

Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, 1986.

Raz, J., *Multiculturalism : A Liberal Perspective in Ethics in the public*

- Domain*, Oxford U. P., 1994.
- Raz, J., *Freedom and Rights-Essays in Political Philosophy*, Oxford U. P., 1991 (森際康友編訳『自由と権利』勁草書房、1996年)。
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U. P., 1982 (菊池理夫訳『リベラリズムと正義の限界』勁草書房、2009年)。
- Sandel, M., *Justice. What's the Right Thing to Do?* 2009 (鬼澤忍訳『これからの「正義」の話をしよう いまを生き延びるための哲学』早川書房、2010年)
- Semprini, A., *Le Multiculturalisme*, Presses Universitaires de France, 1997 (三浦信孝ほか訳『多文化主義とは何か』白水社、2003年)
- Shapiro, I., *Democratic Justice and Multicultural Recognition*, Kelly, 2002.
- Squires, J., *Culture, Equality and Diversity*, Kelly, 2002a.
- Taway, R.H., *Equality*, George Allen and Urwin, 1951 (岡田藤太郎ほか訳『平等論』相川書房 1995年)。
- Taylor, C., *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Paper* vol. II, Cambridge U. P., 1985.
- Taylor, C., *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard U. P., 1989 (下川潔ほか訳『自我の源泉 近代的アイデンティティの形成』名古屋大学出版会、2010年)
- Tully, J., *Strange Multiplicity*, Cambridge U. P., 1995.
- Tully, J., *The Illiberal Liberal : Brian Barry's Polemical Attack on Multiculturalism*, Kelly, 2002a.
- Wilkinson, R. and Pickett, K., *The Spirit Level, Why Equality is Better for Everyone*, Penguin Books, 2010.
- Wolf, J., *Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos*, *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1998.

- Wolff, S. and Yakinthou, Ch. (eds.) , *Conflict Management in Divided Societies. Theories and Practice*, Routledge, 2012.
- Young, I. M., *Together in Deference: Transforming the Logic of Group Political Conflict*, Kymlicka, 1995.
- Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton U. P., 1996, 2011 edition.
- Young, I. M., *Inclusion and Democracy*, Oxford U. P., 2000.
- Young, I. M., *Responsibility for Justice*, Oxford U. P., 2001 (岡野八代ほか訳『正義への責任』岩波書店、2014年)

邦語文献

- グレイ、J.、藤原保信ほか訳『自由主義』昭和堂、1991年
- 近藤潤三『統一ドイツの外国人問題 — 外来民問題の文脈で — 』木鐸社、2002年
- サイード、E.、今沢紀子訳『オリエンタリズム (上) (下)』平凡社ライブラリー、1993年
- テイラー、Ch.、ほか、佐々木毅ほか訳『マルチカルチャリズム』岩波書店、1996年
- 初瀬龍平編著『エスニシティと多文化主義』同文館、1996年
- バーリン、I.、小川晃一訳『自由論』みすず書房、2000年
- 古田雅雄「西ヨーロッパ国民国家形成論 — S・ロッキン・モデルを参考に — 」『奈良法学会雑誌』第21巻第1・2号、2008年
- 古田雅雄『現代政治イデオロギー序説 — 現代政治をどのように理解すればよいのか — 』晃洋書房、2015年
- 古田雅雄「文化、エスニシティ、そして多文化主義 — 多文化共生社会への検討 — 」『奈良学園大学紀要』4集、2016年3月

ホッフア、B、本名信行、竹下裕子編著『共生社会の異文化間のコミュニケーション 新しい理解を求めて』三修社、2009年

宮島 喬『移民社会フランスの危機』岩波書店、2006年

宮島 喬編著『移民の社会的統合と排除 — 問われるフランス的平等』東京大学出版会、2009年

永吉希代子「多文化主義か同化主義か? — 多文化主義の市民的徳性への影響の国際比較 — 」田辺俊介編著『民主主義の「危機」 国際比較調査からみる市民意識』勁草書房、2014年

矢田俊隆『ハプスブルク帝国史研究 — 中欧多民族国家の解体過程』岩波書店、1977年